

Gustav Glogau's

Vorlesung über

Religionsphilosophie

Nach einem Stenogramm im Auszug herausgegeben

von

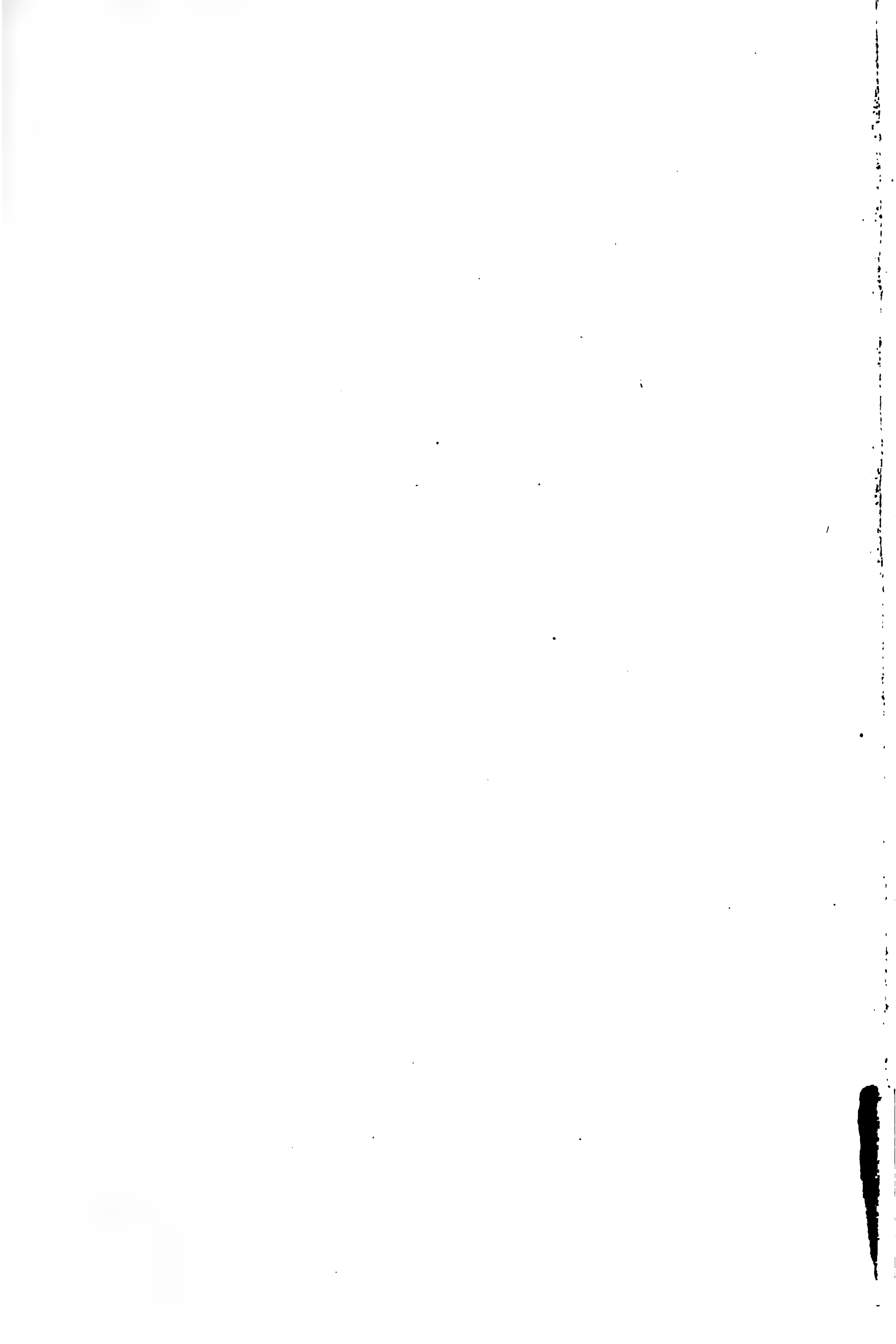
Hans Clasen,
Oberlehrer a. d. Oberrealschule in Flensburg.



Kiel und Leipzig.
Verlag von Lipsius & Tischer.
1898.


CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS
SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·





Gustav Glogau's

Vorlesung über

Religionsphilosophie

Nach einem Stenogramm im Auszug herausgegeben

von

Hans Clasen,
Oberlehrer a. d. Oberrealschule in Flensburg.

Kiel und Leipzig.
Verlag von Lipsius & Tischer.
1898.

Druck von A. Hopfer in Burg b. M.

Vorwort.

Die Vorlesung, welche hier im Auszug geboten wird, ist von dem verstorbenen Professor Dr. Gustav Glogau im Sommer-Semester 1886 in Kiel gehalten worden. Es ist die Religionsphilosophie eines *völlig modernen* Denkers, der, weit entfernt von abstrakten Konstruktionen, ganz auf dem Boden der natürlich und geschichtlich gegebenen Thatsachen steht. Die Eigenart seiner Auffassung liegt darin begründet, dass er von der Völkerpsychologie Steinthals seinen Ausgangspunkt genommen hat und bei der Darstellung seines psychologisch gegründeten Standpunktes (Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, Band I, II) bestrebt ist, die Ergebnisse der klassischen Periode unserer deutschen Philosophie „im völkerpsychologischen Sinne umzugebären“ (vgl. „Der Philosoph Glogau über Offenbarung“ von Johannes La Roche, Berlin 1893, Nauck).

Glogau nannte das Kolleg, mit dem wir es hier zu thun haben, eine erste Zusammenfassung; er hatte vorher noch nicht über Religionsphilosophie gelesen. Der behandelte Gegenstand sollte (mit der Naturphilosophie zusammen) den Hauptinhalt eines dritten Bandes seines Abrisses der philosophischen Grundwissenschaften bilden. Ein plötzlicher und frühzeitiger Tod verhinderte das Erscheinen dieses Bandes. Dass Glogau sich aber in seinen letzten Lebensjahren besonders mit diesen höchsten metaphysischen Fragen beschäftigte, zeigen andere Schriften aus dieser Zeit, z. B. über Tolstoj, vor allem aber das dritte Kapitel der „Logik und Wissenschaftslehre“ (1894, Kiel und Leipzig, Lipsius und Tischer).

Man könnte nun wegen dieses Teils der Logik und Wissenschaftslehre die Herausgabe unsrer Vorlesung für überflüssig halten; denn es ist dort Wesen und Grenze des spekulativen Erkennens, sowie speziell die spekulative Auflösung von Raum und Zeit, ausführlicher und bestimmter behandelt, und es sind auch die Begriffe der Schöpfung und Erhaltung kurz und präzise angedeutet. Indess einmal ist die Darstellung in einer Vorlesung naturgemäss weniger gedrängt und leichter fasslich als in einem Kompendium, und jeder, der eine Glogausche Schrift in Händen gehabt hat, wird diesen Vorzug der Vorlesung zu schätzen wissen. Sodann aber ist es eine *erste* Zusammenfassung, in die noch nicht so viel hinein-

gearbeitet ist. Endlich mögen zwar an den betreffenden Stellen der Logik und Wissenschaftslehre einzelne Partieen ausführlicher behandelt sein, es fehlen dafür andere, die wir in dem ersten und dritten Teil der Vorlesung, der religiösen Psychologie und Ethik, finden.

Um die Uebersichtlichkeit der Darstellung nicht zu stören, ist von allen Hinweisen auf Stellen anderer Schriften Glogau's abgesehen; sie könnten sonst fast zu jedem Paragraphen gegeben werden. Nur an drei Stellen ist auf die Logik und Wissenschaftslehre verwiesen worden, weil hier wesentliche Ergänzungen des Gebotenen in Frage kommen.

Die Paragrapheneinteilung und die Unterabteilungen, welche über die am Ende der Einleitung von Glogau gegebene Disposition hinausgehen, sind vom Herausgeber hinzugefügt.

Flensburg, Juni 1898.

Der Herausgeber.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Aufgabe der Religionsphilosophie.

1. Wer heute über Religionsphilosophie vortragen will, ist gezwungen, vorher die Frage zu beantworten: Kann Religion überhaupt den Anspruch erheben, beachtet zu werden? Die allgemein verbreitete Auffassung verneint diese Frage; sie stellt Verstand und exakte Wissenschaft als das Ideal, die übersinnliche Welt aber als eine Schwärmerei hin, vorgeblich im Sinne Kants. Demgegenüber unterscheiden wir zwischen Naturwissenschaft und naturwissenschaftlicher Aufklärung. Die erste bleibt mit ihrer Methode innerhalb des Gebietes, worauf diese zugeschnitten ist; dabei erweist sich diese Methode äusserst fruchtbar. Die letzte dagegen glaubt in der naturwissenschaftlichen Methode eine allgemeingiltige gewonnen zu haben und überträgt sie auf das derselben völlig heterogene Gebiet des Geistes, so dass ein inneres Leben des Gemüts dem ertötenden Blick dieser Aufklärung zu einem bloss mechanischen Naturprozess wird. Die naturwissenschaftliche Aufklärung wird in praktischer Richtung vertreten durch die Sozialdemokraten, in wissenschaftlicher aber durch Kräfte zweiten Ranges. Die wahrhaft wissenschaftlichen Naturforscher dagegen haben stets die Geisteswissenschaft als ein heterogenes Gebiet anerkannt. Dem blossen Verstande aber kann eben die Religion nie entspringen. Diese quillt aus dem Gewissen, so dass mit der ganzen Ansicht der naturwissenschaftlichen Aufklärung im Grunde nichts weiter gesagt ist, als dass die Religion mit dem Verstande nicht zu erfassen sei.

2. Was ist denn nun die Aufgabe einer Religionsphilosophie? Sie will nicht wie die Religionsgeschichte die einzelnen wirklichen Religionen herausstellen, sondern diese in ihren himmelweit verschiedenen Systemen zertrümmernd, das allen gemeinsame Wesen herausschälen, die Religionsidee, die bei der einen konkreten Religion mehr, bei der andern weniger mit phantastischen, sinnlich-egoistischen Elementen verquickt auftritt und verschiedene Stufen der Entwickelung zeigt. Der Mensch ist als sinnliches Naturwesen der kausalen, als geistiges Vernunftwesen der inneren Notwendigkeit unterworfen. Die Anlage zur inneren Notwendigkeit

hat jeder im Gewissen, und auf diese Seite des Menschen geht die Religion zurück. Die Thatsache der geschichtlichen Entwickelung dieser Anlage macht, dass wir die Religionschichte als Fundament gebrauchen müssen und aus ihr das Wesen der Religion zu bestimmen haben. Die so gewonnenen Prinzipien sucht die Religionsphilosophie dann der philosophischen Betrachtung der Dinge einzureihen; das geschieht im zweiten und dritten Teil, während im ersten Teil die „religiöse Psychologie“ die Religionsidee entwickelt. Dieser Bestimmung der Aufgabe der Religionsphilosophie entsprechend ergiebt sich folgende

3. **Disposition:**

I. Teil. Die Prinzipien der Religion und ihr Verhältnis zu den andern Zweigen des Geisteslebens (Religiöse Psychologie).

II. Teil. Die religiöse Erkenntnis oder die Lehre von Gott als dem wahrhaft Seienden (Religiöse Metaphysik):

a) an und für sich (Gottes Wesen und Eigenschaften);
b) in seinem Verhältnis zur Welt (Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt);
c) insbesondere in seinem Verhältnis zum Menschen.

III. Teil. Die Umwälzung der Lebensführnng durch die religiöse Erkenntnis (Religiöse Ethik).

I. Teil.

Die Prinzipien der Religion und ihr Verhältnis zu den anderen Zweigen des Geisteslebens. (Religiöse Psychologie.)

1. Wir werden hier in historisch-philologischer Weise zunächst die historischen Keimpunkte des religiösen Lebens blosslegen, um die treibenden Mächte, die letzten Prinzipien desselben, zur Einsicht zu bringen. — Die Thatsache aber, dass der sinnliche nur dem Genuss nachgehende Mensch schliesslich dieses letzteren überdrüssig wird, zeigt, wie im natürlichen Menschen neben dem sinnlichen der Keim des geistigen ruht; die positive Seite der hervorbrechenden Unruhe ist eben die Ueberzeugung eines höhern befriedigenden Daseins, das allerdings auf diesem Wege nicht erreicht ist.

a. Die Elemente der konkreten Religionen.

2. Das erste Element, das wir in den wirklichen Religionen antreffen, wollen wir das praktisch-utilistische nennen. Schon auf der niedersten Stufe des Völkerlebens sehen wir ein Hinausgehen über das blosse sinnliche Dasein: Die Dämonologie der niederen Völker. In ihr hat sich die Ahnung von höheren Mächten mit den sinnlich egoistischen Triebfedern verschmolzen zur Vorstellung von bösen feindlichen Mächten (das Angenehme prägt sich dem Bewusstsein nicht so ein als der Schmerz). Diese Mächte muss ich besänftigen, und sie lassen (vermenschlichte Anschauung) mit sich handeln. Hierin zeigt sich die Auffassung eines dauernden Rechtsverhältnisses, was am prägnantesten in der israelitischen Vorstellung des Bundes mit Jahweh hervortritt. Die Furcht vor bösen Mächten und der daraus hervorgehende rechtliche Verkehr mit ihnen, der Kult, machen das erste Element der Religion aus. Sünde ist hier Vernachlässigung des Verkehrs. (Dies Gefühl Abhängigkeit zu nennen, ist nicht gut; denn der Verkehr ist nicht der eines Sklaven mit dem Herrn, sondern eines Gleichen mit einem nur Uebermächtigen.)

3. Das zweite Element der wirklichen Religionen ist das kosmologisch-metaphysische, der Versuch, die innere Unruhe, die praktisch, wie eben angedeutet, zum Kult führt, zu den übrigen

Erscheinungen in Beziehung zu setzen. Hierzu gehört auch das Setzen eines bösen Geistes, wovon vorhin gesprochen wurde. Aber gerade diese Annahme eines bösen Dämons zeigt auch, dass die Unruhe, das überschwängliche Ahnen, indem es sich den herrschenden Vorstellungsgruppen anpasst, seine Tiefe verliert (Dialektik des Geschehens). — Es ist leicht ersichtlich, dass in einer gesunden Religion diese beiden ersten Elemente aufs innigste mit einander verbunden sein müssen.

4. Indem sich aber die Zeremonieen immer weiter ausbreiten und in bestimmte Sühnen und Weihen, Sitten und Gebräuche spezifizieren, um gemäss dem Rechtsverhältnis die Gunst der Götter in den je bestimmten Lebenslagen zu erreichen, ist eine besondere Kaste nötig. Diese macht es sich zur Aufgabe, den Willen der Götter genau kennen zu lernen; sie wird so von jedem einzelnen als Mittler zwischen ihm und der Gottheit zu Rate gezogen.

b. Kurze Andeutung der Entwickelung zur Geistesreligion.

5. Die Götter sind eine Projektion des herrschenden Volksgeistes auf Grund jenes überschwänglichen Ahnens von höheren Mächten. Daher muss eine Veredlung des Volksgeistes dem Göttlichen zu gute kommen. Da aber die Götter ewig die gleichen bleiben, so kann dieser im eigensten Innern erlebte Umschwung in der Götterwelt nur als ein Kampf verschiedener Götterdynastieen angeschaut werden. So werden die Götter aus bösen feindlichen Mächten immer mehr (vermenschlichte) Ideale, die das sittlich Gute wollen, und die Abhängigkeit von ihnen beglückt: Gott wird als Geist aufgefasst. Hiermit aber tritt das Verhältnis von Gott und Welt als Problem auf, den anthropomorphistischen Polytheismus lösend. In ihrer Reife ist die Religion eine Ansicht, die der sinnlichen Wahrnehmung völlig entgegengesetzt ist: Das wahrhaft Seiende liegt jenseits alles Sinnlich-Wirklichen, und dieses ist Mittel zur Annäherung an jenes; der Umschwung zu dieser religiösen Gesinnung die geistige Wiedergeburt; religiöses Leben das höchste praktische Gut, religiöse Erkenntnis das eigentliche Ziel des Denkens.

c. Die Offenbarung und ihr Verhältnis zum Verstandesdenken.

1. Die Offenbarung und die mit ihr zusammenhängenden Geistesthätigkeiten.

6. Wir kommen zur Darlegung der formalen Prinzipien der Religion. Wie unsere sinnliche Erkenntnis auf den Gegenstand, so führen wir auch den Inhalt des Religiösen auf ein Etwas zurück. Wie wird dieses Etwas nun aber im geistigen Prozesse erfasst? Die Antwort lautet: durch die Offenbarung. Und was heisst das? Die gemeine Auffassung erklärt: die Götter haben es dem

Seher gesagt. Nominell nun würde die Offenbarung so definiert werden: wenn ich jemanden offenbare, so rede nicht ich, sondern etwas, das mich determiniert, zwingt, ist es, das redet. Die Offenbarung ist also der geistige Zustand des Ausser-sich-seins, einer höheren Macht unterworfen und wiederum zu derselben erhoben: der Zustand einer besonderen Gährung der Geisteskräfte, der Trunkenheit. Bei der sinnlichen Trunkenheit ist die Erschütterung des Geistes sekundär; nur die vorhandenen Vorstellungsgruppen können erregt werden. Die dämonische Erregung, die freilich schon geistig ist und als solche den Geist zu erweitern strebt, vergreift sich in ihrem Objekt, verliert dadurch die Erweiterung und sucht nur sich: das gesteigerte Ungöttliche. In der rein geistigen religiösen Erregung dagegen ist die Seele erweitert, dem Alltagsschlummer entrückt, einem Höheren geöffnet.

7. Nennen wir das Erzittern dieses innersten, jenseits alles Erkennens liegenden, unsagbaren Kerns Genialität, so ist Genialität, die den Dingen des Alltagslebens zu gute kommt und in gesteigerten Gestalten, Idealen, hervortritt, die je besondere künstlerische Phantasie, Genialität aber, die dem abstrakten Gedanken zu gute kommt, philosophische Genialität. Bricht sie aber in unmittelbarer Weise hervor, so haben wir den Zustand der Inspiration, der religiösen Erregung, die sich ja allerdings äussern muss in der je eigenartigen Vorstellungsweise des betreffenden Volkes. Dies ist aber eben der Zustand der Offenbarung.

8. Wodurch aber bezeugt das religiöse Genie die Wahrheit des Offenbarten? Dadurch, dass er es für wahrer hält als sein Leben und sich dafür ans Kreuz schlagen lässt: durch die alles überragende felsenfeste Sicherheit, den felsenfesten Glauben, der in dem siegenden Kampf gegen den sinnlichen Menschen Ausdruck findet.

9. Was nun in diesem ἐνθουσιασμός erlitten wird, wird aus einem Uebersinnlichen als zureichender Ursache abgeleitet, auf Grund eben des Kausalitätsbedürfnisses des endlichen Geistes, das die sinnlichen Dinge den Inhalt dessen wiederholen lässt, was sinnlich erlitten ist. Unser Doppelwesen ist der Grund der zwei Welten.

10. Der objektive bleibende Niederschlag dessen, was wir Offenbarung und Glauben nannten, ist das Wort Gottes, der Juden Thorah. In diesem Worte steckt latent die Energie jener Entzückung, so dass es auf fruchtbarem Boden hierzu entzündet. („Das Wort Gottes ist eine Kraft, selig zu machen alle, die daran glauben"). — Vom toten geschriebenen Wort aber ist das lebendige Wort der Rede unterschieden. Dieses ist gleichsam verkörpert in der Kirche. Die Sakramente aber sind symbolische Handlungen inbezug auf diese religiöse Gemeinschaft. Aber das

objektive Wort Gottes in der Bibel und die objektive religiöse Gemeinschaft in der Kirche, beide müssen sich in jedem einzelnen subjektiv beleben in seiner Wiedergeburt, indem er den alten Adam abstirbt und dem objektiv Gewordenen in sich auch subjektive Wahrheit verleiht. Dem Religiösen ist (gemäss dem Kausalitätsgesetz) das ganze Leben der Kirche genauer Abdruck der Transzendenz.

2. Verstandesdenken und Religion.

11. Es giebt noch eine zweite Art, zu den religiösen Objekten zu gelangen, nämlich durch blosses Denken. So hat Kant, auf die Thatsache des kategorischen Imperativs sich gründend, die Religion durch logisches Denken entwickelt. (Teleogische Urteilskraft § 86.) Wer nämlich die Thatsache des moralischen Gesetzes anerkennt, der muss zugeben, dass der Zweck der Schöpfung ausserhalb der Natur liege darin, dass das Gute werde; die Natur kann nur Mittel zu diesem Zweck sein. Der Urgrund muss also ein gesetzgebendes Oberhaupt sein, das wir unter allen den Prädikaten denken, die wir Gott gewöhnlich zuschreiben. Erst aus dieser Auffassung können wir die Zweckmässigkeit der Natur verstehen. Weil weiter der höchste Zweck in der gesamten Natur, uns selbst mit eingeschlossen, nicht verwirklicht wird, so müssen wir ein überirdisches Leben annehmen.

3. Verhältnis von Denken und Glauben hinsichtlich der Religion.

12. Wie verhält sich nun das Erkennen zum Glauben, die zweite Quelle zur ersten? Alle Religionen zivilisierter Völker haben sich mit dieser Frage beschäftigt, namentlich auch das Christentum. Das Verstandeserkennen kam zum Glauben hinzu schon in Paulus' Rechtfertigungslehre. Dann aber trat dies hauptsächlich ein in der Dogmenbildung bei den Kirchenvätern, wo die Ergebnisse der griechischen Philosophie mit der Person und den Lehren des Erlösers in Einklang gesetzt wurden.

13. Wir stellen uns in dieser Frage auf die Seite Anselms, der da sagte: der Glaube muss das ursprüngliche sein. Da die sinnliche Welt und die überirdische so absolut heterogen erscheinen, so kann der Mensch, der zunächst nur Bürger der sinnlichen Welt ist, nur durch ein überschwängliches Ahnen über diese hinauskommen, durch die fides qua creditur. Dieses unbestimmte Ahnen gewinnt allerdings unter dem logischen Denken die feste Einheit eines Systems, wird eine fides quae creditur. Aber dieses Hinzukommen des Verstandes ist natürlich nur von denen zu verlangen, die dazu vermögend sind; von jedem zu fordern ist nur der Glaube. — Wir sagen also mit Anselm: credo ut intelligam, nicht: intelligo ut credam. Wir haben eine fides quae praecedit intellectum, die zur fides quaerens intellectum werden kann, soweit das Vermögen eines

jeden reicht (vgl. Glogau, Das Vorstadium und die Anfänge der Philosophie, p. 4, f., Kiel und Leipzig, Lipsius und Tischer, 1895).

14. Hiermit erkennen wir freilich etwas anderes an als die Scholastiker und schon die patres. Denn jenen war das in den Konzilien Fixierte ein thatsächlich Feststehendes, das nicht betastet werden durfte, diesen das Leben und Sterben des göttlichen Erlösers. Hier wird also nicht die religiöse Gesinnung als solche als Grundlage genommen, sondern die religiöse Gesinnung, wie sie schon in gewissen (zeitgemässen) Ideen fixiert, thatsächlich geworden war. Weiter aber müssen Thatsachen durch das logische Denken gereinigt und so in irgend einer Weise aufgefasst werden, sodass schon die Herausstellung der Thatsachen von der herrschenden Vorstellungsweise sehr abhängig ist. —

15. Der Skeptizismus, der sich zwischen den Verstand und das Gemüt stellt, ist nicht imstande, charaktervolle Handlungen zu bewirken. Eine innerliche Bejahung nur, ein religiöser Schwung, ein Willensentschluss, zieht zur religiösen Gesinnung empor. — Geschichtliche Entwicklung der Offenbarung: je nach der Stufe des Volkes fühlt dasselbe das Göttliche als strenge strafende oder als gütige gnädige Macht, der Gott des alten und des neuen Bundes, vermittelt durch die That des religiösen Genies.

d. Die religiöse Anlage und ihr Verhältnis zum Guten, Schönen und Wahren.

16. Nachdem wir uns gegen den Rationalismus gewehrt haben, wollen wir uns die religiöse Anlage des nähern ansehen. Die religiöse Anlage ist identisch mit der Anlage zur Sittlichkeit. Wenn das Natürlich-Egoistische die Richtung hat auf sinnliche Geltung, so ist die Sittlichkeit bewusste, selbstlose, freudige Hingabe. Die Möglichkeit zu solcher Hingabe sehen wir schon im natürlichen Menschen, z. B. in der unbewussten Aufopferung der Mutter für das Kind u. s. w. Die Sittlichkeit offenbart sich zunächst in der Achtung, der Achtung vor anderen und vor sich selbst; das ist aber noch ein negativer Ausdruck: nicht Uebergriffe machen. Erst die religiöse Steigerung der Sittlichkeit zur hingebenden, uneigennützigen Liebe ist voller Ausdruck der Sittlichkeit; der zu verwirklichende Zweck liegt jenseits aller endlichen Wesen, alle sind ihm in gleicher Weise unterthan. Der Höhepunkt dieser Liebe ist das: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen". Der Zweck, dem sich die Liebe ganz hingiebt, gebietet uns im einzelnen konkreten Falle: Du sollst. Dies giebt eine Knechtschaft inbezug auf das Uebersinnliche, dagegen eine Freiheit inbezug auf das Sinnliche, während die Freiheit des Tieres sich ausweist als Knechtschaft des Sinnlichen. Jene ist Autonomie, diese Heteronomie; Autonomie ist also Ausdruck einer übersinnlichen Weltordnung. Das ist es, was

wir als den ideellen Kern des Menschen bezeichnen, der als blosse Ahnung sich jedem im Gewissen offenbart.

17. Die Entwicklung dieses Kerns (des Ideals, der Idee an und für sich) geschieht in vielfacher Richtung. Zunächst erscheint er im praktischen Verhalten als ethisches Gesetz und fordert das Gute. Sodann zeigt sich dem reflektierenden Bewusstsein der Wiederschein der Idee innerhalb der wirklichen Dinge der Natur und der Geschichte als das Schöne. Mit dem logischen Denken erfasst, ersteht die Idee als das Wahre. Das Gute ist das praktische Eintreten des ganzen Menschen für die Idee, in dem Gefühl der Idee; das Schöne ist das Anschauen der Idee im Sinnlich-Anschaubaren; das Wahre ist die begriffliche Erkenntnis des im Gewissen unmittelbar Erlebten, im Schönen Angeschauten. Das Religiöse ist die Einheit, das volle Hervorbrechen des ideellen Kerns, der im Guten, Schönen, Wahren auch, aber je eigenartig, hervortritt. So ist das Religiöse die Heiligkeit und Seligkeit, die cognitio intuitiva dei, der amor dei intellectualis.

18. Die klassischen Völker für das ideelle Leben sind: die Römer für das sittlich Gute (im engern Sinne, nicht in der religiösen Steigerung), die Griechen für das Schöne und Wahre, die Israeliten für das Religiöse. —

II. Teil.

Die religiöse Erkenntnis oder die Lehre von Gott als dem wahrhaft Seienden. (Religiöse Metaphysik.)

19. Was hat nun die Philosophie von der religiösen Erkenntnis und dem religiösen Leben zu sagen? Davon handeln der zweite und der dritte Teil. — Der Gegensatz vom Schein und einer zu suchenden Wahrheit ist uralt. Wollen wir zur Wahrheit, so müssen wir den Schein dialektisch zerstören, damit der Trieb für das Wahre frei werde. Der erste Standpunkt nun der Weltanschauung ist derjenige, der das Sinnliche für das wahre Sein nimmt; die Sinnlichkeit entfaltet sich eben zuerst. Auf diesem Standpunkt kann nur der Egoismus herrschen, weil etwas Höheres als das Sinnliche nicht anerkannt wird (und man hat auch wirklich die ganze Ethik, das ganze Rechtsleben aus dem Egoismus abgeleitet). Diese Weltansicht muss nun von uns als unhaltbarer Schein aufgedeckt werden. —

20. Wie lassen sich folgende Thatsachen mit dem Egoismus in Verbindung bringen? Eine Mutter pflegt ihr Kind, von dem sie den sichern Tod vor Augen hat, mit der grössten Aufopferung. Was ist weiter Dankbarkeit? Was die Aufopferung des Soldaten in der Schlacht? Selbst unsern Feind können wir anerkennen, bewundern. — Wenn dies alles im Grunde Egoismus wäre, so müssten diese Gefühle verschwinden, sobald man sie durchschaut hat. Würde das aber an jemandem bemerkt, so würden alle ihn zum Pöbel zählen, wenn sie in ihrer Theorie auch noch so sehr zum Egoismus neigten; es besteht eben vielfach ein glücklicher Widerspruch zwischen Ansichten und Thun bei den Menschen. —

21. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus lassen sich diese Thatsachen nicht erklären. Dieser Standpunkt reicht nur aus bei der körperlichen Welt, nicht aber bei der geistigen. Denn soweit wir auch die Bewegung der Atome zerlegen: niemals kommen wir auf diesem Wege zur sinnlichen Empfindung oder zum Gefühl, den Elementen des Geisteslebens. Es hilft auch nicht, die körperlichen Atome als zugleich empfindend anzunehmen; denn in der körperlichen Welt ist nur der Begriff der Kraft entscheidend. — Wie steht es denn überhaupt mit der Basis der Naturwissenschaft?

Sie sieht den Begriff der Materie als das sinnlich Gegebene an. Dem ewigen Fluss muss ein Ewig-Unveränderliches zu Grunde liegen, das fordert die Logik. Die Ganzen sind im Wechsel, also kann in diesen als solchen das Sein nicht liegen. Die kleinsten, das Ganze ausmachenden Teilchen sind das Ewig-Bleibende. Ihre Verbindungen und Scheidungen geschehen gesetzmässig nach in ihnen liegenden Kräften. — Das ist die Grundlage der naturwissenschaftlichen Auffassung. Ist nun aber die Kraft der Atome auch körperlich? Weiter: das Atom ist zugleich körperlich und unkörperlich (unteilbar). Wie steht's mit der Stetigkeit der Körper? Schon auf dem eignen Gebiet der Naturwissenschaft bestehen also Widersprüche, sodass wir von ihr auf Gebieten, die ihr nicht zukommen, keine Belehrung annehmen. — Damit ist der materialistische Standpunkt negativ dialektisch widerlegt. —

22. Was sind denn nun überhaupt die Objekte, die der Naturforscher als sinnlich gegeben ansieht? Sinnlich gegeben sind nur die Empfindungen: rot, süss u. s. w. Erst das allen Menschen gleicherweise eingepflanzte ursprüngliche Kausalitätsbedürfnis setzt diese Erleidnisse als Eigenschaften eines sie verursachenden Etwas, eines Dinges, das (anschauende) Bewusstsein lokalisiert sie räumlich-zeitlich; das Objekt ohne Subjekt, das die Naturwissenschaft als das Gegebene ansieht, ist ein X. Dass wir Menschen nun alle gleiche Objekte wahrnehmen, kommt eben daher, dass wir alle Menschen sind; dass wir aber in je bestimmten räumlich-zeitlichen Lagen je Bestimmtes wahrnehmen, wie das kommt, das mag Gott wissen. — Der Geist also ist der Schöpfer der Dinge. Unsre Objekte sind Ausdruck unsrer eigenen Schöpferkraft. — Damit ist der Materialismus positiv widerlegt (vgl. Logik und Wissenschaftslehre § 258—265).

23. Wie ist denn nun aber jene Gebundenheit zu erklären, jener Zwang im Wahrnehmen, Empfinden und Handeln, wenn es nicht ein ausser der Vorstellung liegendes, fremdes und zwingendes Etwas sein kann? Unser Interesse, unsre Gesinnung entscheidet darüber, was wir als das Letzte, das Zwingende ansehen, nicht der Verstand; was ich selbst will, was mein ganzes Interesse ausfüllt, das bestimmt meine Ueberzeugung. Zwei Arten des Interesses giebt es, das am Sinnlichen und das am Guten. Die Weltanschauung auf Grund des ersten ist widerlegt und auf den Boden des Sinnlichen verwiesen. Das zweite Interesse bezieht sich auf unsre sittliche Bestimmung, das Allergewisseste, was ich habe. Es muss also die Weltansicht, die mit diesem Interesse übereinkommt, festgegründet sein. Dem sittlichen Triebe aber ist die ganze Welt nur Objekt und Sphäre der Pflichten: die sinnliche Welt ist das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, das an sich Gewisse, das πρότερον τῇ φύσει, ist unsre sittliche Bestimmung; zu Gott hin strecken wir uns und nehmen unsern Ausgangspunkt von der sinnlichen Gewissheit. — Was also

aus der Thatsache des Gewissens folgt, sind notwendige Postulate (Postulate der praktischen Vernunft, Kant), die wir jetzt des nähern betrachten wollen. —

a. Von Gott an und für sich (Gottes Wesen und Eigenschaften).

1. Das spekulative Erkennen der Religionsphilosophie.

24. Das erste Postulat, das aus dem Gewissen entspringt, ist das Dasein Gottes, des Urgrundes des Seins, aus dem die Forderungen des Gewissens hervorgehen; das verlangt das Kausalitätsgesetz. Aber blosse kausale Vermittlungen führen nicht zur Erkenntnis Gottes. Gott als letzte, auf sich selbst ruhende Ursache, die substantia, p e r s e concipitur. Dies innerliche Erkennen geschieht nur im eignen unmittelbaren Erleben: wer sich in Abhängigkeit von Gott weiss und fühlt, erkennt sich (wenn er überhaupt über das rein Unmittelbare hinausgeht) als Erscheinung eines in sich ruhenden ewig gleichen Seins. Hiermit ist aber zugleich die Unmöglichkeit gegeben, l ü c k e n l o s aus Gott die ganze Erscheinungswelt abzuleiten, die Unzulänglichkeit aller Theosophie und Theogonie, wozu von jeher der menschliche Geist sich gedrungen fühlt. Wir können nur stammelnd die wirklichen Dinge mit der durch sich selbst gewissen höchsten Idee in Verbindung zu bringen suchen.

25. Dies geschieht in dem s p e k u l a t i v e n Erkennen. Die Spekulation entspringt also aus berechtigten Motiven, entzieht sich aber mit Bewusstsein den Forderungen des empirischen Erkennens auf strenge Kausalbeziehung; die spekulative Weltbetrachtung ist aber immer sittlich. Spekulativ also kommen wir zu der uns möglichen Erkenntnis Gottes.

26. Wie die Mathematik, deren Ergebnisse so unerschütterlich sind, von durch sich selbst klaren, ursprünglichen Anschauungen, den Axiomen, und von Postulatsätzen ausgeht, so müssen auch wir in unsrer Untersuchung von etwas Unmittelbarem, durch sich selbst Gewissem, mit unsrer eigensten Natur Gegebenem ausgehen. — Die Geometrie fordert: zieh diese Linie! Bist Du imstande, dies in richtiger Weise zu vollziehen, so wirst Du unmittelbar diese und jene Eigenschaften einsehen. Genau so fordert die Religionsphilosophie: Geh in Dich und erfasse Dich selbst. Bist Du überhaupt dazu berufen, in unsre Lehren mit einzudringen, so wirst Du ohne Frage unmittelbar folgendes in Dir finden. I c h g e h ö r e d e r E n d l i c h k e i t a n, dem Wechsel. Ich wechsle mit der Zeit, mein Bewusstsein hat einen Anfang, hat ein Ende. I c h g e h ö r e d e r U n e n d l i c h k e i t, d e m S e i e n d e n a n; denn alles, was in mir wechselt, wechselt eben i n m i r, dem Bleibenden. Ich kann mich aber als solches Bleibende nur dadurch erfassen, dass ich mir bewusst bin, d a s s i c h e i n e m h ö c h s t e n G a n z e n a l s G l i e d e i n g e f ü g t b i n. Nur dadurch, dass ich mich ahnend in der Unendlichkeit verliere, erfasse ich

mein unendliches Wesen. — So kommen wir zum merkwürdigen Grundsatz: **„Ich bin nicht Ich, obwohl ich Ich bin; ich bin gesetzt durch das, was da in Wirklichkeit ist.“** — Das ist der Boden, auf dem die Religionsphilosophie baut, und die Vollziehung dieser Grundhandlung ist die Voraussetzung für alle jetzt folgenden Entwicklungen. Das in Wirklichkeit Seiende ist eben dasjenige, was wir mit dem Namen Gott meinen. —

2. Die Eigenschaften Gottes.

27. Wir können von Gott Eigenschaften aussagen, einmal, indem wir uns der Unendlichkeit von aussen gegenüberstellen und sie mit unsrer Endlichkeit vergleichen; sodann, indem wir, soweit es uns möglich ist, uns in das innere Leben der Gottheit versenken und, ihr Leben in unserm innersten Sein mitlebend, uns der Eigenschaften bewusst werden. So unterscheiden wir äussere und innere oder wesentliche Eigenschaften.

α. Die äusseren Eigenschaften Gottes.

28. Die äussern Eigenschaften sind wesentlich negative Prädikate. Sie scheiden sich in metaphysische und logische.

29. In metaphysischer Hinsicht ist Gott das Absolute, der Seier, wie die Juden sagen, oder nach Spinoza die substantia, die in se est et per se concipitur und deshalb nicht durch äussere Vorstellungen erkannt werden kann, die absolute Sonne, aus welcher und durch welche alles ist. Insofern Gott die Ursache des Alls ist, ist er allgegenwärtig; weil alles aus ihm ist und deshalb in seiner Hand steht, ist er allmächtig; weil alle Weisheit der Welt nur Erscheinung, gebrochener Strahl des Urgrundes sein kann, ist er allweise. So ist er die Weisheit, das Leben. —

30. Ist Gott die Wahrheit, so ist er in logischer Beziehung die summa veritas per se subsistens. Er ist der Ort, in dem die Ideen ihr reines Sein, ihre Begründung haben. Denn die Ideen sind nicht blosse Begriffe, wie der Fernstehende meint, sondern sie haben Sein, aber in voller Reinheit nur in Gott, im höchsten Sein. (Wir stehen somit auf dem Standpunkt der mittelalterlichen Realisten, nicht der Nominalisten.) Weil der Mensch aus Gott ist, so müssen auch die in ihm lebenden Ideen aus Gott sein. —

β. Die inneren Eigenschaften Gottes, sein Wesen.

31. Indem wir jetzt zu den inneren Eigenschaften Gottes, die sein Wesen ausmachen, übergehen, stellen wir folgende Betrachtungen an. Wir verwerfen es als eine vermenschlichende Vorstellung, wenn die Scholastiker sagen, Gott drücke per eminentiam das aus, was der Mensch ist, er sei der allerverständigste, der allgütige u. s. w. Spinoza hat gezeigt, wie diese Prädikate gar nicht auf

Gott passen. Können wir denn wohl bei Gott von einem Willen sprechen? Dem menschlichen Willensentschluss geht immer eine Einsicht voraus: Zuerst musst Du etwas erkennen, ehe Du es wollen kannst. Diese Scheidung geht aus der endlichen Beschränktkeit hervor, kann also bei Gott nicht statthaben. Daher leugnet Spinoza (und wir mit ihm) von Gott, was wir Wille und Intellekt nennen; solche Prädikate sind blosse Vermenschlichungen.

32. Wir fragen weiter: Ist Gott ein Geist, oder ist er mit Materialität behaftet? Materialität ist Erscheinung, Auffassungsweise des Bewusstseins. Insofern nun Gott Anschauungen hat, wie der Mensch, hat er Materie; der tote Stoff der Naturwissenschaft ist dagegen ausgeschlossen. Wir müssen also sagen: Gott ist ein Geist.

33. Weil wir Gott vorhin menschlichen Intellekt und Willen abgesprochen, so liegt die Annahme nahe, Gott als unbewussten Geist anzusehen. Hartmann zeigt dementsprechend, wie überall alles Weiseste und Beste aus dem Unbewussten hervorgeht. Indessen, was wir in unserm endlichen Sein unbewusste Zustände nennen, das sind Hemmungen und Schranken eines bewussten Geisteslebens. Ich kann nur eine ganz beschränkte Zahl von Gedanken im Augenblick lebendig haben, aller übrige Inhalt meines Innern bleibt unbewusst; das ist eine Folge der hemmenden Beschränktheit des endlichen Wesens. Diese Hemmungen fallen selbstverständlich im Unendlichen fort, und es ist deshalb hier nicht gestattet, von einem Unbewussten zu reden. Wir müssen im Gegenteil, im Vergleich zu unserm endlichen Bewusstsein, von einem **Ueber**-Bewussten sprechen.

34. Worin sollte auch wohl die Geistigkeit eines von Natur unbewussten Lebens des Unendlichen bestehen; da wäre ja nichts Geistiges, sondern bloss blinder Drang. — Bei einem endlichen Wesen können wir sehr wohl begreifen, wie in ihm neben dem bewussten Zustand unbewusste existiren können und müssen. Denn das endliche Wesen hat nur ein kleines Stückchen der Wirklichkeit als klare Erkenntnis in sich. Es trägt aber den Kern des Absoluten in sich, und weil es denselben nicht zu durchdringen vermag, so kann dieser Kern dem individuellen Geiste als etwas Unbegreifliches erscheinen. Allerdings, je älter wir werden, desto mehr hellen wir das auf, was als drängende Ahnung von Anfang in uns existiert. Aber alles können wir nicht durchdringen; sonst wären wir Gott. — Unbewusstheit also, um es noch einmal zu sagen, ist Schranke, Hemmung. Wenn daher, wie Hartmann nachweist, die Thatsachen zeigen, dass ein unbewusster Instinkt das Beste für unser Thun hergiebt, dass die Natur sehr weise ist, aber ohne Bewusstsein, so ist das Ausdruck des Ueber-Bewussten der Substanz, die uns in sich hegt, aus der wir sind, von der wir aber das wenigste und nur in höchst determinierter Weise zur Klarheit

bringen können. — So müssen wir also das Unendliche als überbewusste Geistigkeit bezeichnen.

35. Hier taucht nun die weitere Frage auf: Sollen wir dies Wesen des Unendlichen als Persönlichkeit bezeichnen? Gott ist Einer, ist schaffende Macht. Diese schaffende Einheit aber bedingt noch keine Persönlichkeit. Denn was nennen wir in der Endlichkeit Persönlichkeit? Ein Selbstbewusstsein, das sich kraft dieses Selbstbewusstseins unterscheidet von andern Personen wie von Dingen. Dies kann aber, wie klar ist, in Gott nicht sein (hierbei blieb Spinoza stehen). Aber vielleicht muss man sagen, dass Gott sich in sich selbst unterscheidet. Denn wäre Gott ein unbewegliches, nie sich änderndes starres A, das alles, was seinen Inhalt ausmacht, auf einmal anstarrt und in seinem Anstarren verharrt, dann hätte er weder ein Leben in sich, noch würde er die Welt schaffen. Sobald wir nun aber von Gott ein Abrollen seines Inhalts unterscheiden, so hat er **für sich** eine Lebendigkeit, die über die substentia des Spinoza hinausgeht.

36. Dieser Begriff ist uralt. Die Eleaten freilich bleiben mit ihrem Einen, Unbeweglichen bei Spinozas unpersönlicher Substanz. Aber schon Plato untersucht die (dialektische) Lebendigkeit des Urgrundes, der deshalb eine Persönlichkeit im eminenten Sinne zugestanden werden muss. — Dasselbe thut die christliche Religion in der Dreieinigkeitslehre. Freilich erst im Johannesevangelium findet sich der Versuch, sich Gott in sich lebendig zu denken. Dies geschieht auf Grund jener Platonischen Anschauungen im Parmenides und Sophisten, die in Alexandrien mit dem jüdischen Messiasbegriff zusammengegangen sind und die λόγος-Lehre hervorgerufen haben. Der ursprüngliche alexandrinische spekulative Begriff des λόγος aber ist in der Entwicklung der Kirche stets lebendig geblieben. So unterscheidet die Mystik den historischen Christus von dieser Geburt des lebendigen Christus in dem Einzelnen; die ganze Mystik ist bestrebt zu zeigen, wie Gott zu Gott wird, indem er sich selbst gebiert. Die neueren Versuche, die Trinität sinnvoll zu deuten, kommen nicht über die älteste Religionsphilosophie Anselms hinaus: Die memoria, das Primitivbewusstsein, ist die erste Person Gottes, das Sich-denken Gottes; das Bewusstsein des Bewusstseins, die intelligentia, ist die zweite, und der Drang, sich in der Trennung der memoria und der intelligentia nicht zu verlieren, die Liebe des Sohnes zum Vater, der amor, ist die dritte Person, der heilige Geist. Das ist die innere Trinität Gottes, zu welcher nach dem Fleisch-Werden des Sohnes die äussere hinzukäme; hier wäre der Sohn das Licht der Welt, der heilige Geist aber die Gemeinschaft des göttlichen und des menschlichen Geistes. — Wir fassen also die Trinitätslehre so: der Vater ist es, aus dem alles wird, der Sohn, durch den alles wird, der heilige Geist, zu dem alles wird. Wir wissen aber,

dass dies schliesslich nur Symbol ist, für die in Gott zu denkende innere Lebendigkeit. Allerdings werden wir bald sehen, wie sich dies Symbol doch recht weit ins Einzelne verfolgen lässt, wie hier der Zentralpunkt aller Theosophie und aller Lehre von der Weltschöpfung getroffen ist.

37. Nun sei noch zum Schluss ein kurzer Blick auf die sogenannten Beweise Gottes geworfen. Es werden unterschieden: 1. der ontologische Beweis (Deskartes, Anselm), 2. der kosmologische Beweis (Leibniz), 3. der physiko-teleologische Beweis, 4. das moralisch-praktische Argument (Kant) und 5. das Argument e consensu gentium. Jedes dieser Argumente hat etwas sehr Berechtigtes und Tiefes, vorausgesetzt, dass sie nicht beanspruchen, die Gottesidee zu **schaffen**; denn das kann nur jene Grundhandlung thun. — In ihrer Vereinzelung aber hängt diesen Beweisen etwas Philiströses an.

b. Gott in seinem Verhältnis zur Welt (Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt).

1. Der Schöpfungsbegriff.

38. Nicht in der isolierten Gottesidee besteht die Religionsphilosophie, sondern darin, dass wir rückwärts das Geschaffene in das Licht des Schaffenden rücken. Die ganze Umwälzung nun des geistigen und sittlichen Lebens durch die Religion hängt auf das innigste zusammen mit der Betrachtung, die wir jetzt anstellen, über den Schöpfungsbegriff. Die Motive, aus denen der Schöpfungsbegriff entspringt, sind tief ethischer Natur. Der Schöpfungsbegriff ist nothwendig, sobald man nicht bei der Welt als dem Letzten stehen bleibt, sondern, wie wir gethan, einen ausserweltlichen Gott setzt.

39. Weshalb wir nicht bei der Welt stehen bleiben können, haben wir schon gesehen, wollen es aber noch einmal auf folgende Weise darstellen. Wir mögen die Welt naturwissenschaftlich, wir mögen sie fichtisch ansehen: was die Welt in sich trägt, kommt nur stückweise heraus, sie ist ein Prozess der Notwendigkeit, strenger Kausalität, der namentlich alles, auch das Schönste, in unbarmherziger Weise zerreisst, keinen Greuel der Verwüstung scheut, wenn Neues entstehen soll. Dieser Prozess aber geht vom Niedern zum Höhern. Blieben wir also bei der Welt stehen, so müssten wir für möglich halten, dass das Unvernünftige der Vater der Vernunft, das Beste nicht das Erste, sondern das Letzte sei. Das widerspricht aber dem Kausalitätsgesetz, wonach die Wirkung nicht mehr in sich enthalten kann als die Ursache: was keine Vernunft in sich enthält, kann auch keine aus sich erzeugen.

40. Wie kommen wir nun aber zum Schöpfungsbegriff? Wenn wir die Natur nicht als das Letzte ansehen, sondern uns selbst,

unser sittliches Wesen, besser wissen als die ganze Natur, so sinkt diese herab zum Mittel, zum Mittel dafür, dass ich werde, was ich werden soll. Meine Bestimmung aber ist Ebenbildlichkeit Gottes. So kann die Verflechtung des menschlichen Geistes in den Naturzusammenhang nur die Bedeutung haben, dass sie die Anregung hergiebt für die Herausschälung und Entwicklung des in dem menschlichen Geiste keimhaft liegenden sittlichen Wesens. Ich bin Selbstzweck, die Ebenbildlichkeit Gottes, die Welt ist bloss Mittel. Die Einsicht in dies Verhältnis reinigt den menschlichen Geist. Jetzt ist Gott, das Beste, auch das Erste, und alle Dinge müssen denen, die Gott lieben, zum besten dienen. Jetzt ist das Vollkommene nicht mehr das Letzte, sondern der absolute Geist liegt gar nicht in dieser Reihe der Weltentwicklung, sondern ausser der Welt, die seine Schöpfung ist.

41. Was trieb denn nun Gott zur Schöpfung der Welt? Ihm fehlte doch nichts. Nur aus der Tiefe unserer sittlichen Selbsterkenntnis können wir den Grund schöpfen; die Thatsache der sittlichen Liebe giebt den Leitfaden. In der (sittlichen) Liebe mache ich mich Dir zum Mittel, weil ich in Dir das Vollkommene erblicke, dem ich mich zum Dienste weihe. Die sittliche Liebe ist gegenseitige Hingabe, die unser Wesen läutert und doppelt. Ich verliere mich und gewinne mich durch dieses Verlieren; jeder macht sich zum Mittel des andern und wird selbst zum Zweck gemacht. Liebe ist somit eine Freude an dem Wachsen des andern und zweitens eine dadurch erhöhte eigene Seligkeit. So aber müssen wir uns das Motiv der Schöpfung denken: aus Freude an fremder Freude schuf Gott die Welt, aus Liebe. Wir finden uns ohne Verdienst vor und sollen uns ihm wieder hingeben in freier Hingabe. Wie Gott sich uns zum Mittel macht, dass die endlichen Geister werden, so sollen wir uns ihm wieder zum Mittel machen; Gottes eigne Seligkeit erhöht sich, indem das Werk gelingt.

42. Diese tief ethische Fassung allein begründet den Schöpfungsbegriff. Deshalb ist er auch bei den heidnischen Völkern nicht zu finden, und die Griechen kommen z. B. über den rohen Begriff der Zeugung nicht hinaus. Worauf es aber ankommt: es liegt unserm Schöpfungsbegriff die Anschauung eines dauernden Wechselverhältnisses zwischen Gott und Mensch zu Grunde. Nicht passiv, wie ein totes Gefäss sind wir geknetet, sondern erschaffen, um mitzuwirken an dem Zweck der Welt-Schöpfung, zur Erzeugung des gottgewollten, der Schöpfung zu Grunde liegenden Planes in eigner Hingabe.

43. Die christliche Religion verfolgt das Wechselverhältnis nur in praktischer Hinsicht, auf Seiten des Menschen; auf Seiten Gottes giebt sie vorsichtig nur die symbolische Andeutung der Trinität. Anders die Theosophie. Sie untersucht kühn, der

nüchternen praktischen Religion gegenüber, auch die zweite Seite. Theosophen gab es schon vor Christus, aber am tiefsten erst im Mittelalter: die deutsche Theologie, Jakob Böhme. Diese lehren: durch die Schöpfung der Welt wird Gott erst voll zu Gott; denn dadurch erst erhält seine Liebe und Gnade einen Gegenstand in der geschaffenen Welt.

44. Woraus, so fragen wir weiter, schuf Gott die Welt? Die Antwort des Monotheismus lautet: aus Nichts. Es war über Gott kein Fatum, keine über ihm wogende Materie, die z. B. Plato noch voraussetzt. Aus Nichts, das heisst allein aus sich. So ist die Welt also durch und durch göttlich. Es haftet ihr nicht der Schmutz der gegenständlichen Materie an. An dieser gegenständlichen Materie krankt noch das ganze Altertum. Wer sich aber tragen lässt von kantischer Anschauungsweise, dem hört der Schmutz der Materie auf.

45. Wir können Gottes Schaffen nach Analogie mit dem Schaffen des Dichters auffassen: Gott rief, was potenziell in seinem Innern war, ins Dasein, stellte es sich gegenüber. Doch ist diese Analogie nur halb: der Dichter bedarf eines Stoffes, um, was er in sich trägt, darzustellen. Alle Analogie versagt hier eben: wie ein Etwas aus dem Nichts erhoben werden kann, dafür kennen wir nichts Entsprechendes. Indess die Analogie wird immer wieder versucht. Während die heidnischen Völker beim rohen Begriff der Zeugung stehen bleiben, giebt die monotheistische Spekulation die treffendste Analogie: Verhältnis des Sprechenden und des Wortes; denn das lebendige Wort des Sprechenden erweckt Leben.

46. Unsrer monotheistischen Fassung gegenüber stehen die andern des spinozistischen Pantheismus, des englischen Deismus und des Atheismus. Spinoza entkleidet die Welt aller Selbstständigkeit: sie ist blosses Akzidens der göttlichen Thätigkeit. Demgegenüber will unsre Auffassung eine gewisse Selbständigkeit der Welt aufrecht erhalten, die Transzendenz Gottes und seine Immanenz inbezug auf die Welt vereinigen. Behauptet Spinoza die Immanenz Gottes, so betonen die englischen Deisten die Transzendenz: Die Welt ist von Gott gemacht und nun wickelt sie sich ab nach den hineingelegten Naturgesetzen, ohne Gottes besondere That. Ueberspannt der Spinozismus einseitig die Erkenntniskraft des Geistes (die Welt muss mit Gott völlig identisch sein, wenn ich nur Gott richtig erkenne), so überspannt der Deismus den Freiheitsbegriff (Gott darf nach der Schöpfung nicht mehr in den Weltlauf hineinsprechen, weil sonst Naturgesetze und ein freies Handeln des Menschen unmöglich wäre). Beide Ansichten münden in den Atheismus, der die Identität von Gott und Welt in der Weise durchführt, dass er den Geist als blosses Nebenprodukt der Materie ansieht, also Gott und Materie identifiziert. Von deistischer Seite geht der Weg in den Atheismus folgender-

massen: wenn die Natur ihr Geschehen an sich und der Mensch sein Handeln durch sich unabhängig von Gott hat, was soll ich dann eigentlich mit dem Begriff Gottes?

47. Wenn also der Pantheismus durch die strenge Notwendigkeit der Substanz die Selbständigkeit der Welt ganz und gar aufhebt und der Deismus sie zu sehr verselbständigt, so unterscheidet sich eben hierin unser Schöpfungsbegriff, dass er beiden Seiten, Gott und Welt, ihr Recht zu lassen sich bestrebt. Er hält den wirklichen Unterschied zwischen Gott und Welt fest und sucht doch die engste Verbindung herzustellen. Nach ihm **ist** Gott nicht an und für sich eins mit der Welt, sondern nach der religiösen Auffassung will und kann Gott allerdings eins **werden** mit dem endlichen Geist. Indem so Gott und Welt sich gegenüber relative Selbständigkeit behalten, so ist auch das Sich-Auflehnen gegen Gott, die Sünde, erklärbar.

2. Die geschaffene Welt im Lichte unsers Schöpfungsbegriffes.

48. Wie stellt sich nun unsre Anschauung von der geschaffenen Welt dar? Als das Ziel der Schöpfung ist von uns jene Liebesgemeinschaft gefasst, in der der Mensch zur Ebenbildlichkeit Gottes emporringt. Wir haben ferner gesehen, dass, was wir die Aussenwelt, das reale Sein nennen, gar nicht auf eignen Füssen steht. Was wir die reale Welt nennen, ist zunächst eine notwendige äussere Anschauung eines Anschauenden. Nun ist allerdings diese äussere Anschauung notwendig entsprungen aus Gründen, die gar nicht in unsrer Hand liegen, also unsrer Willkür entrückt sind: sie hat einen Sinn in theoretischer und praktischer Bedeutung, sie ist ein phaenomenon bene fundatum (Leibniz). Wir leugnen also gar nicht weder das Dasein der Sinnenwelt noch ihre gute Begründung. Wir sagen nur: die breiten Flächen u. s. w., die Du wahrnimmst, haben keine Realität für sich, sondern existieren nur in Dir, dem Anschauenden, nur das innere Wesen ist. Dementsprechend sagen wir (mit Leibniz und Fichte) weiter: Der Schöpfungsakt bestand in der Erschaffung endlicher Geister, die endlichen Geister allein sind das Existierende, die Dinge sind erst sekundär, wir schauen die Dinge in Gott. Die Fülle der endlichen Geister ist von vorneherein in bestimmte Zusammenhänge und Wesensbeziehungen gestellt, die die göttliche Innerlichkeit wiederholen. Jeder der endlichen Geister erlebt diesen explizite gegebenen Schöpfergedanken implizite, indem er sich dem Zusammenhang hingiebt. Auf der niedersten Stufe erscheinen jene Wesensbeziehungen, die Welt, als blosse sinnliche Anschauung, in unverstandenem Zusammenhang auf mich wirkend. Durch die That des erkennenden und handelnden Menschen aber schwindet diese Welt der Anschauung und vertieft sich mehr und

mehr und wird verinnerlicht bis zum Satze: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde.

49. Wenn wir die sogenannte Aussenwelt als ein Kapitel ansehen von dem, was im Zusammenhang der Geister geschieht, in der sich die innern Beziehungen der Geisterwelt äusserlich darstellen, so sehen wir die Möglichkeit unendlich verschiedener Seinsweisen. Da ist neben der des Menschen die des Wurms, der Pflanze u. s. w. Diese verschiedenen Seinsweisen der sinnlichen Welt weisen auf die Existenz von (uns unbekannten) Seinsweisen, die höher als die des Menschen liegen. (Man vgl. hierzu Glogau, Logik und Wissenschaftslehre § 269.)

3. Die Erhaltung und Regierung der Welt, das Wunder; Theodicee.

α. Die Erhaltung.

50. Der Begriff der Erhaltung (und Regierung) steht in engem Zusammenhang mit dem Begriff der Schöpfung. Deismus, Pantheismus und Atheismus können nur von einer Selbsterhaltung der Welt sprechen, nicht aber von einem göttlichen Akt; sie bleiben hier bei einer mechanischen Auffassung stehen. Wir dagegen behaupten, gemäss unserm Schöpfungsbegriff, eine bleibende lebendige Wechselbeziehung zwischen beiden Polen, Welt und Gott, ein geschichtliches Walten Gottes in der Welt. Anselm sagt: „Wie nichts geschaffen ist ausser durch die schöpferische gegenwärtige Wesenheit, so besteht nichts ausser eben derselben erhaltenden Gegenwart." Wir sagen: wenn Gott (A) Zustände (1, 2, 3 . . .) hat vor der Schöpfung der Welt, welche als hinreichende Gründe (die Liebe Gottes, vergl. § 41) der Schöpfung der Welt entsprechen, so müsste, wenn diese Zustände aufhörten, auch die Welt wieder aufhören. Es muss also der schöpferische Liebesakt ein dauernder sein und also ist die Erhaltung nach unsrer Ansicht als das dauernde Zusammenwirken des endlichen mit dem unendlichen Geiste zu fassen.

β. Die Regierung und das Wunder.

51. Wir wollen das, was aus der Entwicklung der Welt als solcher hervorgehen würde, das Natürliche nennen. Selbstverständlich bedarf das Natürliche der fortdauernden Erhaltungsthätigkeit Gottes; das dauernde Bestehen der Naturgesetze ist ein dauerndes Wirken Gottes. Aber damit ist Gottes Sich-Kümmern um die Welt und die Ausführung seines Liebesplanes nicht beendet, sondern wir haben weiter unter dem Begriff der Regierung oder Vorsehung Gottes zu verstehen, dass er das Natürliche unter Umständen modifiziert, ändert, aufhebt. Solche ausserordentlichen Eingriffe in das Natürliche nennt man Wunder. Mit dem Begriff der Regierung ist also ohne weiteres der Begriff des Wunders

gesetzt. Plump festgehalten öffnet dieser Begriff allem Aberglauben und jeder Beschränktheit Thür und Thor. Von aussen angesehen aber wären Wunder Ereignisse, welche nach der Wirksamkeit der Naturgesetze unmöglich scheinen, oder deren Eintritt doch eben jetzt nicht für möglich gehalten ist; daher nimmt sie der Gläubige als Gottes Offenbarungsthätigkeit.

52. Wir sagen nun folgendes: Einmal liegt das, was wir Wunder nennen, ganz in gleicher Linie, in der sich der Weltplan überhaupt bewegt. Irgend eine Missgeburt ist kein Wunder; das Wunder kann nur in der Linie der Verwirklichung göttlicher Liebeszwecke liegen. — Des weitern treffen wir mit Leibniz folgende Bestimmungen.

53. Erstens wird es durch Gottes Vollkommenheit bedingt, dass von Anfang an im Schöpfungsplan ein Eingreifen Gottes in den Weltgang mit vorgesehen ist und zwar durch eine gewisse Wandelbarkeit, welche über den Naturgesetzen liegt. In dieser Beziehung wäre die besondere Leitung Gottes, das Wunder, in dem eigenartigen Zusammentreffen verschiedener Kausalreihen der Geschichte zu suchen. Wo uns die Einheit und Ordnung der Natur, die uns in Summa verschlossen bleibt, wie planvoll entgegenleuchtet, da, sagen wir, sehen wir den lebendigen Willen Gottes. Ein Beispiel dieser niedern Bedeutung des Wunders wäre das planvolle Zusammenstimmen der Natur, welche die Griechen umgab, zu ihrer Entwicklung.

54. Ungleich tiefer wird der Begriff, wenn wir zweitens die graduell hervorragende Kraftentwicklung des menschlichen Geistes hinzunehmen. Griechenland ist zertreten: da tritt Sokrates auf, und in einem Moment breitet sich Griechenland zu Schöpfungen aus, die der Welt vorleuchten. So entwickeln bei der Zertrümmerung des jüdischen Volkes die Propheten eine Macht des Gottesbewusstseins, die von jeher auf eine göttliche Inspiration zurückgeführt ist. Die Erhebung des menschlichen Wesens in diesem Zustande der Offenbarung hat der Mensch sich selbst nicht gegeben; er erleidet sie. Sie überschreitet dasjenige Wesen der Seele, das sich nach den Gesetzen des Weltlaufs berechnen lassen könnte. Sie ist somit eine (wenn auch vorübergehende) Verlängerung und Erweiterung des menschlichen Geistes. Sie liegt aber wiederum in derselben Richtung, die der menschliche Geist hat, nur weiter in dieser Richtung; eine Potenzierung des menschlichen Wesens.

55. Endlich müssen wir drittens prinzipiell die Möglichkeit anerkennen, dass auch Revolutionen in der Erdgeschichte, plötzliche Naturereignisse einem Eingreifen Gottes in den Weltenlauf verdankt werden können (z. B. als Begleitung wichtiger geschichtlicher Ereignisse), wenn durch sie, was im göttlichen Willen liegt, zutage tritt. — Im einzelnen aber wird jeder, der sich hier zu einer

Meinung berufen fühlt, keusch sein und nicht vorschnell; daher hat es seinen guten Sinn, immer die Unbedingtheit der Naturordnung zu betonen.

56. Es sind also die grossen Führungen der Geschichte, in denen wir Gottes Offenbarungsthätigkeit, soweit sie in der Regierung der Welt über die Schöpfung hinausreicht, zu suchen haben. In der Entwicklung der Geschichte gestaltet sich das Reich Gottes; hier zeigt sich erst der Sinn und die Bedeutung, die Gott mit dem Menschen vorgehabt hat. — Dagegen wird in den kleinen Lebensverhältnissen des Einzelnen nur soweit und insofern die Präsumtion eines ausserordentlichen Eingriffes Gottes vorhanden sein, inwiefern der Einzelne von Gott berufen ist oder sich selbst dazu gemacht hat, als ein Hauptwerkzeug dem göttlichen Liebeszweck zu dienen. Je mehr Du blosse Spreu bist, je mehr wirst Du auch als blosse Füllung benutzt. — Wohl aber wird jeder in seinem Privatleben das finden, was wir Führung des Lebens nennen. Jeder wird dies einsehen, wenn er als siebzigjähriger Greis die Wege übersieht, die er hat wandeln müssen; doch rechnen wir dies nicht zu den ausserordentlichen Eingriffen Gottes.

57. Endlich sei auch noch erwähnt, dass, was man als Heilung Wunder genannt hat, durchaus in der Richtung liegt, in der wir Wunder anerkennen. Geistesmächtige Persönlichkeiten haben eine wahrhaft ins Fleisch hineinreichende Kraft. Dass aber der Glaube doch mehr bedeutet als ein blosses Für-Wahr-Halten, das bestätigt die Geschichte auf jeder Seite.

58. Eine poetische Ausprägung des (Wunder-) Glaubens, dass der lebendige Gott über der Ausführung seines Weltplanes besonders wacht, ist der Engelglaube.

γ. Theodicee.

59. Wir kommen nunmehr zu der viel erörterten Frage: Wenn Gott die Welt aus Liebe erschaffen hat und sie erhält und regiert in demselben Sinne, welche Bedeutung hat dann das Uebel und das Böse in der Welt? Zunächst ist das thatsächliche Vorhandensein des Uebels und des Bösen einer der zwingenden Gründe für unsere bestimmtere Unterscheidung zwischen Gott und Welt bei Erörterung des Schöpfungsbegriffes. Denn in Gott als dem Unendlichen kann es weder Böses noch Uebel geben. Das Uebel kann bloss eine Erscheinung innerhalb des Reiches der endlichen Geister sein. Aber hier muss es von Gott zugelassen und gewollt sein. Unsere Frage ist also bestimmter die der Theodicee: Zu welchem Zweck hat Gott das Uebel in der Welt zugelassen?

60. Es ist klar, dass endliche Geister als solche mit gewissen Unvollkommenheiten behaftet sind, dass deshalb eine endliche Welt ohne Konflikte nicht möglich ist. Weiter aber sind, dem Schöpfungsplan gemäss, die endlichen Geister zur Selbstentfaltung bestimmt. Sie müssen sich durch viele Irrtümer zum Wahren hindurchringen. So sind jene Konflikte und die damit verbundenen Uebel, alle Krankheit und Not, dazu da, dass sie vom sinnlichen Menschen empfunden und dem geistigen ein Reiz werden, aus dem Sinnesschlafe zu erwachen. Sichtbar für uns ist zunächst eine Seite dieser Oekonomie, das Schuldgefühl bei der Verirrung. Dieses sagt aus, dass die Schuld Sühne verlangt, dass ich eine Wiederherstellung meines eigenen Zustandes nur dann finde, wenn ich soviel Leiden über mich nehme, als ich zugefügt habe. Aber das Uebel überhaupt bloss als Strafe in diesem Sinne anzusehen, damit kommen wir zur Rechtfertigung der Existenz desselben nicht aus; denn da ständen Vergeltung und Schuld in der Wirklichkeit in keinem Verhältnis. So müssen wir den tieferen Grund des Uebels eben so aussprechen: in dem Schmerz wirst Du erst den Widerspruch inne zwischen Deinem jetzigen Zustand und Deiner Bestimmung zur Ebenbildlichkeit Gottes. An dem Uebel ringt sich der Mensch empor. Das Uebel weckt uns. Erst im Uebel können wir zeigen, wie viel uns am Guten liegt: mag der ganze sinnliche Plunder in Stücke gehen, die übersinnliche Welt gilt mehr (das uralte Thema des Buches Hiob). Erst das Uebel vermag die Ichheit völlig zu zerstören und die Erfahrung zu zeitigen: ich bin nichts, Gott aber ist alles. In der Angst und Qual des Leidens bricht erst die göttliche Bestimmung voll hervor.

61. Wir dürfen nicht darüber klagen, dass Gott unser Wesen so eingerichtet hat, dass wir erst fallen müssen, bevor wir allmählich zur Einsicht gelangen, wie wenig fest wir stehen. Denn Gott ist der Geber aller Güter, die überlegene göttliche Weltordnung ist nur sich selbst verantwortlich, nicht Dir. Das Böse ist als ein Moment in der Entwicklung zum Guten von Gott gewollt. Erst da, wo es statt eines Momentes in jenem Prozesse ein bleibender bewusster Gegensatz gegen das Göttliche wird, tritt die Verwerfung ein, das Teuflische, der Antichrist. Der Teufel ist die symbolisierte Welt des festgehaltenen Gegensatzes zu Gott, die mythische Verkörperung des Negativen, ein Schattenreich ohne Licht, das für sich in hämischer Schadenfreude lebt.

62. Wir fassen, was wir von der göttlichen Regierung gesagt haben, noch einmal kurz so zusammen. Die göttliche Regierung können wir rücksichtlich des Guten und Bösen so einteilen, dass sie das Uebel teils zulässt, teils einschränkt, teils verhindert, das Gute aber teils sollizitiert, teils zu Grunde gehen

lässt um der Bewährung und Vertiefung willen. Rücksichtlich der Mittel aber ist die göttliche Regierung teils eine ordentliche, teils eine ausserordentliche, d. h. jene in den Tiefen des Geistes hervortretenden Regungen der Kräfte, die in dem sogenannten natürlichen Menschen nicht ohne weiteres vorliegen. Das Ziel aber kann für die religiöse Betrachtung nur das sein, dass alle zum Guten geführt werden, oder, religiös gesprochen, die Erlösung, nach Anselm die immutabilis sufficientia der Seligen.

c. Gottes besonderes Verhältnis zum Menschen (höchstes Gut, die Aufgaben des Menschen und die Hauptformen der Sünde).

1. Vom höchsten Gut.

63. Das höchste Gut ist ein Begriff, den schon alle späteren klassischen Ethiker haben. Er hat sich in der Geschichte schrittweise entwickelt als das, wonach der sittliche Mensch streben soll. So muss er als Keim schon durch die Schöpfung bestimmt sein, und dieser Keim kann nur das sein, was Gott mit der Welt wollte (es soll ja des Menschen höchstes Gut sein), jener λόγος, auf den blickend Gott die Welt schuf. Dieser Keim ist ewig. In Gott ist die Vollendung desselben auf einmal in alle Ewigkeit. In der Welt dagegen kann er sich nur nach und nach explizieren. Das ist schon ein Platonischer Gedanke; die sinnlichen Dinge sind nicht unmittelbar göttlich, sondern nur ein μίμημα des Göttlichen.

64. Um näher die Art des höchsten Gutes darzulegen, das in der sinnlichen Welt verwirklicht werden soll, stellen wir folgende Erörterungen an. Wert haben, gut sein ist ein Begriff, der sich allemal nur in der lebendigen Empfindung, im Gefühl verstehen lässt. Gefühl ist Lust und Unlust. Lust liegt dem Guten, Unlust dem Uebel zu Grunde. Indem wir nun nach dem höchsten Gut fragen, erkennen wir eine Stufenfolge der Lüste, verschiedene Arten derselben, an (vgl. Platons Philebus). Das höchste Gut müsste demnach dasjenige sein, das, wenn es erfüllt wäre, das höchste Wohl gäbe, und wenn nicht erfüllt, das höchste Weh brächte. Es muss weiter eine Lust sein, die nicht zerstört werden kann. Plato zeigt aber schon im Philebus, wie alle sinnliche Lust nur ein Aufhören eines Uebels ist, also kann diese, im Uebrigen wohl ganz angenehme, sinnliche Lust nicht zum zentralen Interesse des Menschen taugen. Eine höchste unzerstörbare Lust aber kennen wir auf religiösem Standpunkt in der göttlichen Seligkeit. Jene vorhin erwähnte immutabilis sufficientia der Seligen muss also das sein, was Gott mit der Welt vorhatte; denn sie spiegelt seine eigne Seligkeit wieder, ist ein μίμημα von Gottes Seligkeit. Das verlangt unser Schöpfungsbegriff, der nicht die Annahme zulässt, dass Gott sich selbst ein Höheres vorbehalten habe.

65. Es lebt im Menschen eine Macht, die ihn immer wieder über sich selbst erhebt. So drängt mit Notwendigkeit das ursprünglich verschwommene phantastische Denken von selber zur Logik. So ist es auch im Gebiet des Schönen, das in der Geschichte ein Aufsteigen zu immer reineren Formen zeigt. Und ebenso steht es mit dem Guten. Es tönt bei aller Lust immer die höchste Lust mit und zieht zu sich empor. Die Formen des Handelns nun, in denen die höchste Befriedigung entspringt, bezeichnen wir als die absoluten Formen des Handelns; sie entsprechen den logischen Formen im Gebiete des Denkens. Von religiösem Standpunkt aus aber bezeichnen wir sie als die Gesetze des göttlichen Willens, die vom Menschen zu erfüllen sind, wie Kinder den Willen des Vaters erfüllen müssen. Daher dürfen wir vom religiösen Standpunkt aus die Menschen nicht bloss als Naturprodukte auffassen, sondern zugleich und vor allem als Kinder Gottes.

66. Damit haben wir den Boden für diesen letzten Abschnitt gewonnen. Während für Gott das Gute unmittelbar seine eigene Natur ist, so ist für den Menschen die Verpflichtung, gut zu werden, ein Gebot, ein Sollen; ein Sollen bleibt das ethische Gebot, mag die Ethik religiös oder anders behandelt werden. In der Qual und Angst der Erdennot sollst Du herausstellen, was in Dir liegt; das Ziel aber ist die durch ausharrende Arbeit zu erringende Seligkeit. Die Erfüllung der Aufgabe ist, vom religiösen Standpunkt bezeichnet, die Heiligung, die Kehrseite derselben die Sünde. Zerlegen wir den Weg zur Erfüllung, so zerlegen wir im weitesten Sinne den Heilsweg (III. Teil), gehen wir den Abirrungen nach, so betrachten wir den Sündpfad. Für eine Betrachtung, die wie die Herbartsche die Ethik auf Geschmacksurteile beschränkt, giebt es keine Sünde; eine solche Ansicht kann nur von einem Unglück reden, dass man den sittlichen Geschmack nicht erhalten hat.

2. Die Aufgaben des Menschen.

67. Dreierlei Aufgaben des Menschen wollen wir unterscheiden. Die erste ist die Kulturaufgabe. Der Mensch soll sich die Natur allseitig dienstbar machen, Besitz nehmen von der Breite des sinnlichen Seins, um sich dadurch über dies natürliche Sein hinauszuschwingen. Eine Vorstellung von der Bedeutung dieser Aufgabe des Menschen erhalten wir, wenn wir die Vorstellung des Kindes von Raum und Zeit etwa damit vergleichen, wie wir jetzt in unsrer Telegraphie u. s. w. Raum und Zeit überfliegen. Die Entwicklung der sinnlichen Erkenntnis des Menschen ist nur möglich, indem er sich mit der sinnlichen Welt in Berührung setzt und sie sich aneignet. — Die zweite Aufgabe ist die sittliche. Die Menschen, die zunächst in einzelnen Räumen

zusammenleben, sollen sich in eine geordnete Gesellschaft eingliedern, die sich immer weiter verfeinert. Wenn der Mensch sich als Glied eines grösseren Zusammenhangs weiss, geht der natürliche Egoismus unter. Indem er ein dienendes Glied des Allgemeinen wird, der Familie, des Staates, der Menschheit, kommt er zur entsagenden Selbstbeschränkung. Die dritte Aufgabe ist die religiöse. Sie verlangt die Sammlung und Vertiefung in den wahren Sinn der menschlichen Bestimmung, die Entwicklung einer wahren Einsicht in den innern Grund der Dinge; das erst würde zur Lauterkeit und Reinheit der Gesinnung führen.

68. Dies sind also die drei Aufgaben: dass man Besitz nimmt von den Dingen und sie beherrscht, dass man sich mit seinen Zwecken in eine Zusammengehörigkeit aller Menschen eingliedert, dass man sich durchdringen lässt von der tiefsten Weisheit des Alls. Wird nun die Kulturaufgabe im weitesten Sinne von den Bestrebungen der Gesellschaft gelöst, so findet die sittliche Aufgabe ihr Centrum in der Gemeinschaft des Staates und die religiöse in der Kirche. Alle drei sind ausnahmslos in der Geschichte zur Geltung gekommen, aber so, dass der Schwerpunkt immer wo anders lag. Die antiken Völker haben wesentlich die erste und zweite Aufgabe zu erfüllen gesucht. Hier sind die zentralen Kräfte einerseits die Besitznahme der Welt, der Genuss ihrer Schönheit, die Kenntnis der Natur und die Herrschaft über die Natur, andrerseits das, was man als Patriotismus bezeichnet, dass jeder sich als dem Staate eingegliedert weiss; an der Peripherie nur liegt, sich wesentlich aus religiösen Motiven bestimmt zu wissen. Gerade dies letztere aber ist das Eigentümliche der höheren christlichen Ethik, nämlich die Welt und die Aufgaben, die sie stellt, nur als Uebung für das religiöse Bewusstsein aufzufassen und nicht unser kleines irdisches Dasein mit dem Ganzen der göttlichen Weltordnung zu verwechseln. Das ist das Neue im Leben und Weben, was mit dem christlichen Fühlen in die Welt gekommen ist.

3. Die Hauptformen der Sünde.

69. Wer diesen Aufgaben, welcher auch immer, selbstlos dient, von dem sagen wir, dass er an seinem Teil den Weltzweck erfüllt; wer ihnen nicht dienen will oder nur das Seine in ihrem Dienste sucht, der ist in der Selbstentzweiung des Subjektiven mit dem, was er seinem Wesen nach sein soll, ist der Sünde verfallen.

70. Die Sünde hat als Moment im sittlichen Prozess überall ihre Stelle. Denn der Mensch erwacht nur schrittweise aus der Naturbeschränktheit. Wir sind in einer Beziehung Tier, mit der natürlichen Selbstsucht des ungöttlichen Willens begabt. Aber während die Tiere und Pflanzen in naiver, träumender Weise sündlos dahinleben, wird uns das, was uns zu Menschen macht, das

unterscheidende Bewusstsein des Guten und Bösen, ein notwendiger Quell der Sünde. Denn um aus dem Paradies der Kindheit zum selbstbewussten Guten heranzureifen, muss der Mensch durch die Sünde hindurch. Dem erwachenden Freiheitsgefühl ist jede Schranke lästig, und so lange der Mensch noch nicht durch das sittlich Gute erleuchtet wird, geht er im sinnlichen Drang über die Schranken hinaus, bis er sich den Kopf zerstösst und zum Bewusstsein kommt. Diese im menschlichen Wesen begründete Notwendigkeit der Sünde für den zum Guten emporstrebenden Menschen wird von den Theologen mit dem Namen Erbsünde bezeichnet.

71. Entsprechend den drei Aufgaben des Menschen unterscheiden wir drei Hauptgruppen der Sünde. Was zunächst die Kulturaufgabe betrifft, so ist der Naturforscher, der sich selbstlos der Betrachtung der Natur hingiebt, ganz gewiss im Kreise des Guten. Sobald aber die Selbstsucht sich einmischt, so wird aus der sittlichen Besitznahme der Welt die Weltsucht, die Genusssucht. Diese Weltsucht ist unersättlich („So tauml' ich von Begierde zum Genuss und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde“); sie erstrebt, was nicht satt macht. Es lassen sich eine Masse Arten derselben aufzählen: Sinneslust, Lust am Schauen, Fleischeslust, Lust am Besitz u. s. w. In ihrer niedrigsten Form ist sie die halb unschuldige Art der Sünde. Denn dass der Mensch überhaupt geniessen muss, ist natürlich, und da ist denn, so lange das geistige Sein noch weniger entwickelt ist, ein Ueberschreiten der Schranke sehr leicht möglich. So sprechen wir hier auch lieber von Vergehungen als von Verbrechen.

72. Die zweite Form der Sünde, die Kehrseite der sittlichen Hingabe, wäre die Selbstüberhebung, das hoffärtige Wesen, das rücksichtslos alles niedertritt, um nur das liebe Ich auf den Thron zu erheben. Hierfür ist der Typus Alkibiades. Alle seine grossen bewundernswerten Eigenschaften benutzt er zum Raub am Vaterlande, zur Aufblähung seines eignen grossen Ich. Hier ist Schuld; denn wo die Geistigkeit so sehr entwickelt ist, da ist Bewusstsein dessen, was der Mensch zu leisten bestimmt ist.

73. Die Kehrseite der religiösen Aufgabe endlich, der Vertiefung in jenes Innerste, Unsagbare, können wir als das Dämonische, das Teuflische bezeichnen; eine Sünde, die eigentlich ebenso über den Menschen hinausragt, wie die erste Art unter dem Menschen steht. In religiöser Sprache bezeichnet man die Verhärtung gegen die in jedem tönende Ahnung von der göttlichen Bestimmung als die Sünde gegen den heiligen Geist. Auch Du hast das Göttliche vernommen; aber Du hast zeigen wollen, dass Du stärker bist. Diese ist die widerlichste und fürchterlichste Form der Sünde.

74. Jede dieser drei Hauptformen der Sünde hat, wie klar ist, unzählig viele Abarten. Vor allem wollen wir bemerken, dass

jede der drei Abirrungen unschuldigerer und teuflischerer Art sein kann. Dieser Grad misst sich an dem Grad der geistigen Entwicklung, an dem, was man der bösen Lust zum Opfer bringt.

75. Der normale Prozess des Guten würde nun dem bisher Gesagten zufolge dieser sein. Jeder Mensch ist gut, dient dem Weltzweck, sofern er an seiner Stelle seine Aufgabe im Bewusstsein seiner Pflicht erfüllt, gleichgiltig, ob er sich als einfacher Arbeiter, als Politiker, als Beamter bewährt; das Gute misst sich nicht an dem besonderen Gebiet, das Dir gerade durch Schicksal und Neigung zugefallen ist, sondern an der Art, wie Du Deine besondere Aufgabe erfüllst. Der normale Prozess geht nun durch mancherlei Zickzackwindungen aufwärts; denn es irrt der Mensch, so lange er strebt. Dem Irrtum aber folgt der Rückschlag („Ihr führt ins Leben ihn hinein, ihr lasst den Menschen schuldig werden; dann übergebt ihr ihn der Pein"). Wem nun seine Sünde brennt, in dem erwacht das Bedürfnis nach Erlösung. Wer sich dann wecken lässt und seine geistige Bestimmung höher anschlägt als die ganze Welt, der wird frei; er erkämpft eine Hingabe, die stärker ist als der Tod, bereit, alles zu opfern. Das ist der normale Weg zum Guten. — Den regelmässigen, wohlzugeschnittenen Schüler wollen wir gewiss nicht heruntersetzen; doch „der war nie thöricht, aber auch nie weise".

76. Wer nun zum Aufwachen über sich gekommen ist, der wird nach einer andern Lebensweise verlangen, und er wird diese in der Gesellschaft suchen müssen; denn aus sich allein kann der Mensch weder gut noch böse sein. Wenn das Wort Geltung hat: „Der Verbrecher ist das Verbrechen der Gesellschaft, er trägt in seiner Schuld die der Gesellschaft, in der er lebt, mit," so kann sich der Mensch auch bessern, indem er das Gute der Gesellschaft in sich aufnimmt. Schuld weiter, das Gefühl der Unwürdigkeit und Trennung von Gott, ziehen wir selbst gross, indem wir unser sündhaftes Leben fortsetzen. So können wir umgekehrt unsre sittliche Kraft stärken, indem wir sie fortgesetzt gebrauchen. Wenn aber jene Umkehr Platz gegriffen hat, so tritt die Eitelkeit aller Dinge klar vor das Bewusstsein, und es entsteht ein Gefühl der Leere (in religiöser Sprache der Ruf Gottes zur Busse; es bekundet, dass das Gute schon in mir war, aber bis jetzt nur nicht in die Höhe kommen konnte). Dies Gefühl treibt dann zur Weltflucht. Diese Weltflucht aber, wenn sie sich befestigt, ist verkehrt, ist Ueberhebung. Der innere Drang fordert ein positives Thun, und das ist nur in der Gesellschaft möglich. Eine gründliche Abstossung des Bösen wird nicht durch Weltflucht erreicht, sondern durch positives Schaffen. Wir fragen also: Welche Umwälzung wird in der Lebensführung vor sich gehen, wenn die Ueberzeugung Gottes zur leitenden Macht wird? Darauf antwortet der dritte Teil.

III. Teil.

Die Umwälzung der Lebensführung durch die religiöse Erkenntnis. (Religiöse Ethik.)

77. Es soll jetzt die Umwälzung betrachtet werden, welche die Lebensführung durch die religiöse Erkenntnis erfährt. Dass eine solche Wirkung der religiösen Weltanschauung thatsächlich vorhanden ist, wollen wir denjenigen gegenüber zeigen, welche die Sittlichkeit allein vom sittlichen Gefühl, dem kategorischen Imperativ, abhängig wissen und der religiösen Erkenntnis eine nur sekundäre Stellung zuerteilen möchten.

a. Die Formen der Sittlichkeit.

1. Die natürliche Sittlichkeit.

78. Zwei Formen des natürlichen sittlichen Lebens giebt es: eine sinnliche im Leben unmittelbar erwachsende und eine durch die geschichtliche Entwicklung hervortretende. Die erste Form ist die primäre, und darum ist es auch wieder unrichtig, die Sittlichkeit nur aus der religiösen Gesinnung herzuleiten: die Freude am Wohlergehen des andern und das Mitleid mit dem Uebelergehen ist mit dem Wesen des Menschen gegeben. Jede menschliche Gesellschaft hat aus ursprünglich ethischen Trieben ein Volksethos entwickelt als unbewusstes naturgegebenes Produkt des Zusammenlebens (Sparta, Athen). Dies mag beschränkt sein, aber der ganze Drang des Menschen zum Sittlichen ergiesst sich in solche volkstümlichen Bildungen, und, was ihnen abgehen mag an Weite und Reife, ersetzt sie durch Wärme der Empfindung. Dieses Ethos befestigt sich in den ersten Anschauungen jener Sagenwelt, etwa vom Herakles u. s. w., welche dem Menschen das Ideal des καλὸςκἀγαθός zeigen und den Späteren Leitsterne des Handelns werden. Hier hat die Religion nur wenig mit der Ethik zu thun. Der Kult beschränkt sich auf einen bestimmten Kreis des Lebens: durch Opfer die übermässigen Gewalten, von denen die Bedingungen des Daseins abhängig sind, sich geneigt zu erhalten. Dementsprechend sind auch die ersten ethischen Spekulationen nur der Niederschlag der Volkssitte; der Begriff

der Pflicht findet sich nur in Ansätzen (Plato) in der griechischen Spekulation; als das Höchste gilt der vieldeutige Begriff der Glückseligkeit.

79. Als nun aber das Griechenvolk zertrümmert wurde, da reichte schliesslich der Begriff der καλοκαγαθία nicht mehr aus. Im grossen Römerreiche, wo man den Menschen, nicht mehr bloss den Hellenen etc. ins Auge fasste, entwickelte schon die Stoa eine ganz andere Ethik: die Uebereinstimmung mit dem durch das All gegossenen Göttlichen, das ist das Höchste. Hier vollzieht sieht sich jene Krisis, die dem Christentum den Boden vorbereitet, nach Hegels Ausdruck das unglückliche Bewusstsein: der Mensch ist über den Boden des Ethos hinausgewachsen, hat aber noch keine innere Welt gefunden, in der er zu Hause ist, und so entsteht jene innere Angst, die die Vorwehen eines inneren Umschwungs einschliesst. Man sucht nunmehr eine Gemeinschaft, die einen allgemeinmenschlichen Verein bedeutet, nicht mehr einen griechischen Staat. Aus diesem zuerst abstrakten Drang nach einem Weltbürgertum entstand später, was wir die Kirche nennen.

80. Richten wir jetzt den Blick auf den heute unter uns lebenden Einzelnen. Religiosität ist auch hier, wenn sie echt sein soll, durchaus nicht das erste, sondern die Krönung eines höchst komplizierten Gebäudes. Auch bei uns liegen die elementaren Formen der Sittlichkeit gar nicht im Religiösen. Das Kind von 3 Jahren stiehlt etwa heimlich; über dem Diebstahl ertappt wird es rot und weint schon beim blossen Vorwurf. Anerzogen könnte dies dem Kinde gar nicht werden; es würde das Gemeinte gar nicht verstehen, wenn es nicht schon von vorneherein Ahnung davon gehabt hätte. Es herrscht aber auf dieser niedern Stufe die Intensität der Empfindungen, nicht ihre Qualität. Deshalb werden die zarteren geistigen Empfindungen im stürmischen Gefühlsdrang leicht übertönt, wenn irgend eine engere Beziehung zur Ich-Sphäre angeregt wird. Dagegen hilft nur die Gewöhnung in der Erziehung und das Beispiel anderer. An diesen Stützen rankt sich die sittliche Anlage hinauf, die von selbst gegenüber den heftigen sinnlichen Gefühlen nicht zur Entwicklung gekommen wäre. So sind es die vom objektiven Geist bewirkten Anschauungen, welche das sittliche Gefühl wecken; mit der Religion hat dies erste Erwachen nichts zu thun, es ist nur an eine gesunde Entwicklung gebunden.

2. Die religiöse Sittlichkeit.

81. Indessen völlig abzuthun die Potenz der sinnlichen Welt vermag diese natürlich erwachsene Sittlichkeit nicht; gegen ausserordentliche Versuchungen ist sie nicht gewappnet. Die Pflicht andererseits thut Dinge, die sich nicht so ohne weiteres von selbst verstehen; indes sie hat als solche stets etwas Erzwungenes,

Gewaltsames an sich. Das entspricht aber nicht dem Herzensbedürfnis des Menschen, das lieben, umarmen will. So vertieft sich die Pflicht zu einer Hingabe aus dem innersten Sein. Blosse Sittlichkeit, die aus der Erziehung quillt, ist etwas Grosses; durch sie gewöhnt man sich an einen Gehorsam, der auch da nicht aufhört, wo mich die Sache direkt nichts angeht. Der reife Gehorsam aber geht in die Liebe über; sie erst macht den Menschen in sich frei, und damit tritt der Boden heraus, auf dem die religiöse Befriedigung sich aufbaut.

82. Das religiöse Fühlen also treibt den Menschen zu nichts, was er nicht auch sonst gethan hätte. Aber während man der Pflicht sich opfert, so löst die Religion diese Unklarheit; die Liebe handelt ohne den heroischen Aufschwung. Wir haben hier also weniger eine neue Lehre als eine neue Lebenssphäre. Der Pflicht verschwindet das äussere Gesetz, der religiösen Liebe verschwindet auch das innere Gebot. Sie ist nicht mehr blinder Gehorsam, ein stummes Sich-Opfern, sie ist unmittelbare Hingabe: was Du liebst, lebst Du. In ihr verfliesst das moralische Handeln still und ruhig. So tritt der Mensch aus dem friedlosen Umherirren in die Seligkeit, den Frieden Gottes.

83. Der religiöse Sinn zeigt sich positiv in der Sehnsucht nach solcher Hingabe, und diese Sehnsucht giebt dem Geiste Schwung, so dass er zu Zeiten der Erhebung die volle Erfüllung der Aufgabe sehen kann; negativ erscheint der religiöse Sinn in der tiefen Trauer, dass man nicht genügt. Ein solcher Trieb nun nach der höchsten Hingabe lässt sich nicht mehr ableiten, und so stehen wir mit dieser praktischen Religiosität in einem Gebiet der Bestimmung von Mächten, die in der Endlichkeit als solcher nicht fliessen, auf einem Boden der Ethik, der mit der natürlichen Sittlichkeit gar nicht zusammen fallen kann.

84. Die Welt der religiösen Ethik hat sich in der Geschichte thatsächlich entwickelt. Wie der Mensch sich in dem Drange nach Gott leicht vergreift (vgl. Platos ἔρως im Symposion) und seine Liebe statt auf das Unendliche auf das Endliche richtet, so war alles höhere Streben der antiken Welt in den Grenzen des Diesseits, in der Kulturidee, beschlossen. Das Christentum aber geht auf die rein innerlich zu erlebende Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit. So hat es zur Kulturidee zunächst eine negative Stellung, und der Umschwung, den es bewirkte, führte zunächst auch zur Weltflucht. Im Protestantismus nun namentlich hat das Christentum positive Stellung zu den antiken Kulturideen genommen. Es muss eben der sinnliche Mensch in der That abgelebt werden; in der Welt ist das Arbeitsgebiet des Christen zu suchen, dieser Gedanke ist es, der die antike Kulturidee und die humane Ethik organisch mit der religiösen Ethik verbindet.

85. Die Entwicklung des religiösen Lebens ist an bestimmte Persönlichkeiten und Institute gebunden, und es bedarf, damit es lebendig bleibt, der fortpflanzenden Lehre. Ohne eine Weltansicht, die aus dem Geiste erzeugt ist, zerfällt das religiöse Leben, weil dem Impuls unseres Willens dann der Halt fehlt; die Verleugnung der religiösen Weltansicht zerstört das religiöse Fühlen. Wo die Erziehung die über das alltägliche hinausgehende Wahrheit nicht in der Seele wachruft, da gewinnt der fleischliche Mensch die Oberhand, da wird der Bauch Gebieter; die sinnliche Welt erdrückt das Gute, ehe es zur Entwicklung gekommen ist. Hier erst entsteht der Sinn, der auch seiner Theorie bedarf und sie sich schafft im Materialismus und Atheismus. Die Theorie bestätigt dann wieder umgekehrt den frivolen Weltsinn und ertötet den belebenden poetischen Hauch, der das ursprüngliche Gemüt des Menschen durchweht. Dieser Gesinnung ist daher aller Zauber aus der Welt entschwunden. Von so grosser Bedeutung ist die religiöse Weltanschauung für die höchste Stufe der sittlichen Liebe. Diese religiöse Weltanschauung aber ist unmöglich, wenn Du sie Dir nicht selbst erlebst, erarbeitest.

b. Der religiöse Heilsprozess.

1. Sünde und Berufung.

86. Wir gehen jetzt zur genauen Betrachtung des religiösen Prozesses über. Das Natürliche an sich ist noch nicht Sünde, auch nicht jene Unruhe im Laufe der Entwicklung, die uns herumpeitscht. Aber das Beharren auf diesem niederen Stadium, das ist Sünde. Da können wir zweierlei unterscheiden: Das erste ist der schwache Wille, der sich nicht erheben mag. Wir bezeichnen diesen unbewussten Abfall als Schwachheit des Fleisches. Anders aber verhält es sich zweitens mit dem Stehen-bleiben-wollen. Dies ist Verhärtung, die sich mit ihrer Endlichkeit zum Prinzip macht. Das ist ein bewusster Abfall, der dann leicht von der positiven Sünde bis zur Teufelei führt.

87. Es liegt also in Deinem eigenen Willen, Deinem eigensten Sein, ob Du Dich wecken lassen willst. Was wir Freiheit nennen, ist ein Hervorbrechen aus unserm tiefsten Wesen, eine Wahl aus Neigung, nicht aus Zwang. Die Freiheit unterscheidet sich sowohl vom physischen als vom logischen Zwang, dadurch dass sie ein So-sein aus Neigung ist. Der Willensentschluss der Freiheit enthüllt unser Innerstes; daher müssen wir ihn als eine Selbstentscheidung anerkennen, wofür wir uns verantwortlich fühlen. Die ganze Persönlichkeit steht und fällt mit der inneren Wahl; jede freie Wahl, ob zum Guten oder Bösen, geschieht ἐρωτικαῖς ἐνάγκαις. — Wer deshalb Wert auf die Freiheit legt, der legt auf etwas Wert, was höher als alle Logik steht.

88. Wir haben früher genau unterschieden Gott als den Urgrund und die Welt als das Geschaffene. Dementsprechend unterscheiden wir jetzt in dem Menschen den kreatürlichen und den geistigen Menschen. Der erste stellt sich auf sich selbst, der letztere aber, der gottähnliche, neigt sein Ohr auf die Stimme Gottes im Menschen. So entsteht im Menschen zwischen diesen beiden Personen ein Streit, und dieser innere Streit ist jene Angst und Qual, jenes innere Feuer, das den Zentralpunkt aller Entwicklung bildet. Hier liegt das Gewissen im Menschen. Ein Ding, das in sich nur gut wäre, hätte keine Qual und bliebe deshalb stehen. Jene Angst aber in uns ist Zeuge, dass es etwas Besseres giebt, als ich bin. Diese Angst und Qual, die mit der Sünde sich einstellt, wird mit dem Namen Berufung bezeichnet. Zur Berufung treten an jeden heran namentlich 1. Schicksalsschläge, 2. die Verkündigung des Heils durch die Kirche, 3. aber auch jede echte Litteratur, jede echte Philosophie, jede echte Kunst, die des heiligen Geistes voll sind.

2. Reue und Busse.

89. Sünde und Berufung bilden den ersten Teil des betrachteten Prozesses. Das zweite Stadium ist die Reue und Busse. Reue ist die Umkehr des Sinnes, von dem Sich-Vergaffen in die Kreatur zu Gott zurück. Busse bedeutet soviel wie commodum. Der Busstrieb spielt in allen Religionen im Opferkult eine Rolle, so in den Veden: das Schuldgefühl wird von mir genommen, wenn ich nur freiwillig Leid auf mich nehme. Auch die alttestamentliche Religion führt ein Schuldopfer auf mit dem Schuldbekenntnis. Von dieser rein äusserlichen Auffassung erhebt sich schon der Prophetismus und dringt auf reuige Umkehr des Sinnes: „Zerreisset eure Herzen und nicht eure Kleider." Wir sagen also folgendes: Die Busse, die Folge der Reue und der erste Schritt zur Bekehrung, ist ein Verhältnis zu Gott, gegen den ich gefrevelt habe. Die Wiederherstellung aber, die die Busse für die Vergehung der Sünde verlangt, ist ganz anderer Art als die Wiederherstellung bei Vergehungen gegen irdische Menschen; denn hier kann ich für ein Gestohlenes Schadenersatz geben, für eine Beschimpfung Abbitte thun.

90. Bei der katholischen Kirche floss die äusserliche Auffassung der Busse mit der innerlichen zusammen in dem Sakrament der Busse, das aus drei Akten besteht, Zerknirschung des Herzens, Bekenntnis der Lippen (Ohren-Beichte), Genugthuung durch Werke, (durch Uebernahme guter Thaten oder durch kanonische Bussübungen). Dies veräusserlicht sich mehr und mehr seit dem 12. Jahrhundert in der Absolutionslehre: die ewigen Strafen können durch Absolution in zeitliche verwandelt und durch Werke verringert, ja von anderen übernommen werden. Der Protestantismus erst erklärte wieder die innere Seite, das Selbstgericht, für die Hauptsache: Sündenbekenntnis, Reue, Vorsatz zur Besserung, und hob

die verflachte Auffassung eines rechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und sündigen Menschen wieder auf. Aber allerdings ist der Protestantismus dem Katholizismus gegenüber fast hypergeistig, denn die pädagogische Macht des Auslebens des Schuldbewusstseins hat die katholische Kirche mehr: Bekenntnis der Schuld und Gutmachen durch Werke sind zwar äusserliche Dinge, aber wenn diese ganz vernachlässigt werden, tritt leicht Verflachung ein.

3. Die religiös-sittliche Wiedergeburt.

91. Durch Reue und Busse ist der erste Schritt gethan zur Bekehrung, zur religiös-sittlichen Wiedergeburt. Diese ist das Absterben des alten und das Aufleben eines neuen Menschen, der sich nach seiner über-tierischen Bestimmung streckt, nach dem ewigen Gut, das dem Herzen Frieden schafft; es ist das Menschwerden Gottes, das nicht bloss in Christus, sondern in jedem statthaben kann. Es ist hier kein gradliniger Fortschritt, sondern, entsprechend den Knotenbildungen des Halmes, tritt der fundamentale Umschwung nach längerer Hemmung relativ plötzlich ein. Das hat man praktisch übertrieben in Bestrebungen, wie Heilsarmee und derartigem Schwindel. Aber die eintretende Krisis ist allerdings plötzlich. So lange im Menschen noch nicht der Fond an Gefühl und Einbildungskraft, und der Sinn, sich seine Ahnungen zu deuten, erstorben ist, so lange ist er auch noch nicht verloren; denn so lange hat er auch noch dunkle Ahnungen von Gottes Gnade, und die Möglichkeit der Umkehr ist da. Wenn aber der Mensch soweit kommt, dass das dunkle Anklopfen aufhört, das Gefühl nicht mehr rege ist, die Einbildungskraft niemals ein Besseres giebt, dann ist er geistig tot. — Es kann auch bei zahllosen Ansätzen zur Besserung niemals Ernst gemacht werden; dann erschlafft die Kraft, und es tritt das Gefühl der Verworfenheit und schliesslich die höchste Verzweiflung ein.

92. Wie die Erkenntnis der Sünde nicht möglich ist ohne die Ahnung des Guten (und jene Qual ist die Kehrseite dieser Ahnung), so ist auch die Reue nicht möglich ohne eine Ahnung von der Seligkeit im Reiche Gottes. Aus dieser Ahnung folgt der feste Vorsatz zur Besserung. Dieser ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass uns die göttliche Gnade auch vergiebt. Ohne diese Gewissheit der Sündenvergebung ist ein fruchtbarer Vorsatz zur Besserung ganz ausgeschlossen, ohne die Hoffnung, dass die bisher vermisste Kraft in der Entzündung des neuen Lebens erwachsen wird. So ist das Bewusstsein der Kindschaft Gottes durchaus gebunden an die Gewissheit der Sündenvergebung. Dies Vertrauen auf die vergebende Gnade Gottes, dass die bereute Sünde auch wirklich ausgelöscht ist, ist die Rechtfertigung allein durch den Glauben, und in diesem

Vertrauen gewinnt der religiöse Prozess, der in der Sünde begann, eigentlich seinen Abschluss.

c. Die religiösen Tugenden.

93. Die Rechtfertigung allein durch den Glauben scheint ein Leichtsinn zu sein gegenüber der Rechtfertigung durch die Werke, deshalb muss die erste bewährt werden durch ein Leben diesem Glauben entsprechend; fortwährend von neuem muss sie sich gegen die Welt wappnen und behaupten. Dieser Prozess nun, wodurch der Mensch ununterbrochen dem Ziele des christlichen Lebens, der Vollkommenheit, entgegengeht, wird als Heiligung bezeichnet. Der Zentralpunkt dieser Vollkommenheit ist die christliche Liebe; was sie im einzelnen fordert, sind die religiösen Pflichten. Die Kraft nun, woraus das religiöse Leben, das Thun des Willens Gottes aus Freiheit und selbstloser Hingabe, gewonnen wird, wird die religiöse Tugend genannt. Wir teilen sie in zwei Abteilungen: die fundamentalen und die bewährenden Tugenden.

1. Die fundamentalen Tugenden.

94. Die fundamentalen Tugenden, welche das Verhältnis des Menschen zu Gott betreffen, sind Glaube, Liebe, Hoffnung. Der Glaube ist jenes genannte Vertrauen, das sich zur religiösen Metaphysik entwickelt. Sein Gegenteil ist die Thorheit, die sich in die sinnliche Weltauffassung vergafft und anmassend diese zur alleingiltigen aufbläht. Wenn also die Thorheit eine Weltansicht ist aus dem Gesichtspunkte der Selbstsucht und der Verstandesmässigkeit, und wenn sie Kraft gewinnt dadurch, dass alle so meinen, so ist auf der andern Seite die auf dem Glauben basierende Weisheit, die den Sinn der Welt und die Bestimmung des Menschen erschaut, darauf aus, dem Gesamtzweck sich einzuordnen. Damit stehen wir aber auch schon bei der zweiten Fundamentaltugend, der Liebe. Sie ist die praktische Rückwirkung dieser Erkenntnis. Sie ist ein freudiges Vertrauen, freudiges Handeln und Ergebung in die Wege, die wir geführt werden. Diese Tugend wird in der That sichtbar als eine allseitige Hingabe an die Menschen. Die Liebe ist die (religiöse) Steigerung der Bürgerliebe, wie der Glaube die der Klugheit. Die Hoffnung endlich ist die Gewissheit, dass alle Dinge denen, die Gott lieben, zum besten dienen. Sie ist die Kehrseite jenes Fatums, das der natürliche Mensch auch anerkennt und vor dem ihm graut.

2. Die bewährenden Tugenden.

95. Die zweite Abteilung sind die bewährenden Tugenden, die das Verhältnis des Menschen zu den andern Menschen

betreffen, die in der Arbeit der Heiligung entspringen und sich auswickeln. Die erste dieser Tugenden wäre stete Selbstbeherrschung und Entsagung, durch welche alles Individuelle in Schranken gehalten wird, soweit es nicht in die sittlichen Zwecke aufgeht. In stärkster Weise ist dies ausgedrückt in den drei Mönchsregeln: Armut, Keuschheit, Gehorsam; in der gewöhnlichen Ethik wäre das Entsprechende die Mässigkeit, Genügsamkeit. Die zweite bewährende Tugend wäre die Standhaftigkeit, Entschlossenheit, Treue. Sie ist die Potenzierung der Tapferkeit; nichts darf Dich vom Wege ablenken, wenn Du weisst, dass es Deine Aufgabe ist; die Kraft dazu wird Dir schon kommen. Als dritte dieser Tugenden können wir die Versöhnlichkeit ansetzen, d. h. die stete Bereitwilligkeit, alle erlittenen Unbilden, die doch nicht ausbleiben können, zu übersehen, und für alle Unbilden, die man selbst zugefügt hat, Vergebung zu erlangen.

96. Diese drei bewährenden Tugenden bilden eine Gruppe; sie beziehen sich auf den Handelnden. Eine zweite Gruppe bezieht sich auf das Objekt des Handelns. Dies Objekt ist zunächst immer der Mensch. Hier entspricht der Gerechtigkeit die höchste Gewissenhaftigkeit, die sich überall leiten lässt durch die Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit; der Billigkeit aber entspricht die höchste Bereitwilligkeit, störende Mängel zu tragen, des Nächsten Wohl zu fördern und die eignen Förderungen mit Dank anzuerkennen. Für den geselligen Verkehr kommt weiter hinzu Geselligkeit, Freundlichkeit. So wird an Freudigkeit, Liebenswürdigkeit und Lustigkeit der Fromme sich nicht unterscheiden von dem, der in der natürlichen Sittlichkeit steht; aber es ist doch ein anderer Geist übergegossen. „Sorget nicht“, „seid fröhlich“, sind Sprüche nicht der Weltklugheit, sondern des religiösen Sinnes. Wer nun in der religiösen Tugend einhergeht, hat etwas ganz anderes, als was in der bürgerlichen Sittlichkeit sich entwickeln kann. Durch seinen Wandel wirbt er für das Reich Gottes, ohne es zu wollen; bloss durch das Anschauen seiner Persönlichkeit wirkt er im Verkehr belebend. Wenn aber die geistige Freundschaft, die allemal auf seelischer Gleichheit beruht, fest geworden ist, dann wird auch im Verkehr die reine Gesinnung gestärkt und entwickelt. Die Freundschaft aber kann man nicht mehr zu den reinen Tugenden rechnen.

97. Die religiöse Gesinnung kennt keinen herkömmlichen Sittenkodex, wie ihn sonst jeder Stand hat: die Handlung ist hier immer ursprüngliche That. Nach bestem Wissen und Gewissen vollzieht der Fromme unmittelbar, in welcher Lage er auch sei, das Richtige; im Grunde der Gottes- und Nächstenliebe erst erwächst die wahre Freiheit, die keiner äussern Dressur bedarf. Wo aber dennoch geirrt wird, da schlägt auch diese Irrung im unmittelbaren Erleben zum Guten aus.

98. Können wir nun allem und jedem gegenüber dies Verhalten bewahren? Nein, nicht dem Unreifen und nicht dem Feinde im Kriege gegenüber. Dem Kinde, das da fragt, ob es wahr sei, dass die Störche die Kinder bringen, müssen wir notwendig unwahr sein. Im Kriege aber ist das Gebot der Nächstenliebe hinfällig. Es ist aber nicht meine Schuld, ich habe die Lage der Dinge nicht gemacht; ebensowenig, als ich den Trunkenbold gemacht habe, der mit der Pistole auf mich eindringt. Es ist aber selbstverständlich, dass in allen diesen Dingen Mass gehalten und nicht weiter gegangen wird, als der Zweck es unbedingt erfordert; daher wird man im Kriege die friedlichen Bürger als solche behandeln.

d. Die religiösen Heilmittel.

1. Die λόγος-Idee.

99. In einem letzten Abschnitt wären nun die Mittel zu besprechen, durch welche der einzelne Mensch sich den Strahlen des göttlichen Lichtes zu öffnen vermag. Dieselben sind historisch gegeben. Das erste wäre die λόγος-Idee, mit der schliesslich die Person Christi verschmolzen ist. Dieser λόγος ist jener ewige Ratschluss Gottes zur Befreiung und Vergeistigung der Menschen, wovon wir im zweiten Teil bei der Schöpfung gesprochen haben, das Urfundament der Schöpfung. Gott und sein Ratschluss waren vor der Welt. Um seines Ratschlusses willen hat Gott die Welt gegründet. So ist der Ratschluss für Gott Bauplan der Welt; für den Menschen ist er Wegweiser für sein Handeln.

100. Man kann nun fragen: wenn in Christus dieser Wegweiser erschien, warum kam er nicht am Anfang der Welt, sondern erst mitten in der Geschichte? Die Antwort heisst im Ausdrucke der heiligen Schrift: die Zeit musste erst erfüllt sein. Die Zeit musste sich erst abgelebt haben, wie auch erst der einzelne Mensch heute sich abgelebt haben muss, bevor er fähig ist, die frohe Botschaft aufzunehmen.

101. Der Gedanke nun von der Bedeutung des Ratschlusses Gottes für die Schöpfung und für den Menschen ist zuerst auf Grund platonischer Anschauungen (s. II. Teil) in Alexandria entstanden. Der λόγος-Begriff findet sich in den Apokryphen (Weisheit Salomonis). Hier wird von der objektiven Weisheit gesprochen; sie war vor der Welt, und nun die Welt da ist, wirkt sie in der Welt. Es ist aber die fundamentalste und grandioseste Konzeption der christlichen Lehre. Als man nun die Person Christi mit der Schöpfung in Zusammenhang brachte, musste man ihn unbedingt mit dem Ratschluss Gottes zusammenbringen, und so wurde der λόγος, die ewige Weisheit, mit Christus identifiziert.

Das geschah zuerst durch Johannes. Innerhalb des israelitischen Denkens trat nämlich die metaphysische Seite der λόγος-Idee mehr zurück gegen die religiöse Seite der Welterlösung, und so konnte diese Idee in der Person des Weltheilandes konkrete Begrenzung finden. Dabei ist interessant, dass Johannes von einer übersinnlichen Geburt Christi nichts sagt.

2. Die historische Person Christi

(vgl. hierzu; Logik und Wissenschaftslehre § 250.)

102. Wenn wir also von der metaphysischen λόγος-Idee absehen, so bleibt die historische Person Christi übrig als diejenige, welche der Welt das Licht gab; sie, ihr Vorbild, ist das zweite Mittel der Erhebung der Menschen. — Jesu Persönlichkeit ist ursprünglich ganz eigenartig. Mit vollem Sinn für das Kleine und Schöne des täglichen Lebens begabt, war Jesus genährt von den Schriften seines Volkes in der Schule seines Volkes. Im Johannes wird nun sein Auftreten in Verbindung gebracht mit der Gährung, welche durch den Täufer hervorgerufen war. Nach seiner Taufe aber wurde ihm in einer Vision, wie es früher auch bei anderen Propheten geschah, sein Beruf gewiss, der Messias zu sein. Er zog deshalb in die Einsamkeit. In der Versuchungsgeschichte prägt sich die Art aus, wie Jesus hier in der Wüste die Messiasidee seines Volkes umbildete, reinigte und vergeistigte; das Reich, das er als Messias gründen will, ist nicht von dieser Welt. Jetzt folgen die 5 Predigtreisen in Galiläa. Zuerst tritt er, wie jeder israelitische Gelehrte, in der Synagoge auf und knüpft an die Auslegung der Stellen seine neue Auffassung an. In der Art seiner Lehre entspricht er der herkömmlichen Weise jüdischer Schriftgelehrter, er spricht in Gleichnissen; aber es herrscht in ihnen eine Vertiefung und Vergeistigung des alttestamentlichen Glaubens. Er verkündigt nicht mehr den zukünftigen Messias, sondern er sagt: Das Himmelreich ist da, und indem er es predigt, wird seine Predigt ein Selbstzeugnis.

103. Weil Jesus in den Versuchungen das spezifisch jüdische abgestreift hatte, so blieb für die Aufrichtung seines Reiches, das ein inneres geworden war, nur eine innere Revolution übrig, die jedem mitteilbar ist, nicht bloss den Juden. Durch Gerechtigkeit kommt man in dieses Reich, durch das unbedingte Vertrauen auf die Liebe, das verzeihende Entgegenkommen Gottes. Diese Idee ist das ursprünglich und urkräftig im Geiste Jesu gewachsene, in ihm offenbarte Neue. Er hat die Gerechtigkeit und die darauf gegründete Seligkeit ursprünglich; und so weiss er sich als den Sohn Gottes, als den Erstgeborenen, der die andern nach sich zieht. Wir können die Kindschaft Gottes in uns nacherzeugen durch Hineinleben in seinen Sinn, durch Befolgung seiner Vorschriften, durch Annahme seiner Ueberzeugungen.

104. Er weiss seine Ueberzeugung als die höchste ewige Wahrheit. Das hat ihm keiner gesagt, das hat er ursprünglich erlebt (und die Geschichte hat es nachher bezeugt). Daher die dem Aussenstehenden als wahnsinnige Ueberhebung erscheinenden Worte: „Ich bin der Weg“; „Kommet her alle etc.“; „meine Kirche will ich auf diesem Felsen gründen.“ In ihm lebt diese nie widerlegte und nie zu widerlegende Gewissheit ohne jede Spur von Dünkel; es brechen jene Worte in den Akten der Offenbarung in unmittelbarer Gewissheit hervor.

105. Wenn man nun aber seine Sendung mit Wundern zusammenbringt, so setzt er den Glauben um der Wunder willen erst in zweite Linie. Wenn sich weiterhin in der Gemeinde schon früh eine Masse Wunderlegenden um den geschichtlichen Kern der Erscheinung Jesu herumwob, so sind diese der unbehilfliche Ausdruck, in dem sich der gewaltige Eindruck auf die Zeit wiederspiegelt. So ist sein Auftreten, das kaum mehr als ein Jahr gedauert hat, und seine Geburt und seine Erhöhung mit wahrhaft lieblichen Phantasiegeweben umstrickt. Es zeigt sich also, wie immer die Kritik im einzelnen darüber entscheiden mag, dass die Wunder zwar durchaus nicht ohne weiteres zu leugnen sind (vgl. II. Teil Erhaltung), dass man aber eine völlig freie Stellung zu dieser Frage nehmen kann. Das Wesentliche Christi ist nicht das Wunderthun, sondern die unbedingte Hingabe an die Idee, so dass er völlig mit ihr verschmilzt und sich als den λόγος weiss, der da kommen soll.

106. Neben dem Ernst aber dieser religiösen Vertiefung hat er ein entschlossenes Auftreten und Benehmen gegen die Welt; er fühlt sich berufen, die Welt umzubilden, und ist sich in jedem Schritt darüber klar. Dabei aber hat er doch eine stets sich öffnende Milde: das ist die Kehrseite jenes Heroismus. Das ist es nun, was uns seine Persönlichkeit so ohne gleichen macht, diese Gesinnung, die im Sünder dem Menschen dient und ihn liebt und in der vollen heroischen Thatkraft am Kreuze sein Leben lässt.

107. Zuerst war denn auch das Volk voll Begeisterung. Das dämpfte sich aber wieder und schlug um durch die Pharisäer. Das Volk wird immer kälter und feindlicher, und schliesslich ist die Zahl der Jünger nur noch 120—500. Da kommt des Petrus volles Verständnis der messianischen Bedeutung Jesu. Nun geht Jesus nach Jerusalem, um sich dem Volk als Messias zu zeigen. Er setzt das Abendmahl „zu seinem Gedächtnis ein“, das ein Symbol der Hingabe ist der Jünger an den Meister und umgekehrt. Es folgt die Kreuzigung und dann die Auferstehung. Jesus hat diese nicht vorhergesagt. Aber in der vollsten Gewissheit seiner weltgeschichtlichen Bedeutung hat er trotz Tod und Abfall es für ganz unmöglich erklärt, dass das Werk, welches zu stiften er in die Welt gekommen zu sein sich bewusst war, verloren gehen könnte.

Die Jünger aber befanden sich in einer Erregung, so dass sie sinnlich bewährt zu sehen glaubten, dass noch ein übersinnliches Leben da ist. Später allerdings hören diese Visionen auf. — So kann man hier wohl durch psychologische Interpretation verstehen.

108. Wenn wir nun doch Schiller mit Sehnsucht und Liebe im Herzen hegen oder Beethoven oder Sokrates oder Plato oder Friedrich den Grossen oder wen sonst, so ist es ganz verständlich, dass die absolute Hingabe an das Ur- und Vorbild der christlichen Kirche die Basis der religiösen Gemeinschaft werden musste. Denn die Sittlichkeit Jesu deckt sich mit seiner religiösen Gesinnung. So ist auch die Vergöttlichung Christi verständlich; denn um seine Offenbarung zu bewähren, musste die Kirche seine Persönlichkeit wohl so hoch stellen, wie irgend möglich. So galt er der Kirche als Anfänger eines zweiten himmlischen Menschen; denn die Nachfolge Christi lehrt uns unseren Sinn darauf richten, dass die sinnlichen Dinge in Bausteine Gottes verwandelt werden, der σῶμα σαρκικόν in den σῶμα πνευματικόν sich ändere.

3. Die Kirche.

109. Das dritte historisch gegebene Mittel für unsere Erhebung ist die Kirche. Die später Geborenen wissen zunächst nichts weder vom ewigen Ratschluss Gottes noch vom Sehnen der Völker und der historischen Person Christi. Sie bedürfen also eines Mittelgliedes, durch welches sie damit in Berührung gesetzt werden. Dies Mittelglied ist die Kirche. Ihre Organisation umfasst Kultus, kirchlichen Unterricht, Seelsorge, Mission. Hierdurch sind die Fangnetze aufgestellt, um jeden mit den Heilsmitteln in Berührung zu bringen. Der Wert der Kirche besteht also nicht in den kirchlichen Gebräuchen, sondern darin, dass durch sie in uns die Umwälzung gefördert, der Christus-Geist lebendig werde; ohne diese Verinnerlichung wären diese Gebräuche wertloses Lippenwerk. So ist die Kirche als eine weltliche Einrichtung wohl zu unterscheiden von der unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen.

110. Die Kirche muss, wenn sie nicht zur toten Mumie erstarren will, wie alle weltlichen Einrichtungen, der Veränderlichkeit der Zeiten Rechnung tragen. Es wäre also, geschichtlich betrachtet, ein Unsinn, wenn jemand das Christentum irgend welcher kirchlichen Form gleichsetzen wollte. Das Christentum hat sich in der Geschichte als eine Lebensmacht gezeigt, deren Kern durch den Wechsel der kirchlichen Form nicht zerstört wird. Kein Religionsstifter liess seinen Jüngern mehr Freiheit, keiner vertraute mehr der Sache als Jesus. Er sprach die grossen Grundsätze aus, er offenbarte das neue Leben in seinem Wirken und Sterben; den Jüngern überliess er es, das neue Glaubensbekenntnis zu suchen. Er hat seine Jünger freilich in alle Welt geschickt, aber die

Organisation im einzelnen überliess er der Weltordnung in der festen Zuversicht der Ewigkeit seines Werkes. Wenn also auch heute eine Weltanschauung aus den Tiefen sich gebiert, welche die alten, ererbten Formen des Christentums als veraltet erscheinen lässt, so sehen wir kommenden Umwälzungen fest ins Auge im Vertrauen auf die Sache. Nur das eine muss jede zukünftige Umwälzung beachten: wie Du die Dogmen formulierst, mache es so gut wie Du kannst; nur lass die Hand weg von den Urkunden, die in der naiven Stimmung des ursprünglich tief berührten Gemütes die religiösen Thatsachen uns überliefert. Diese grossen Dokumente sind unangetastet zu lassen; wie wir sie deuten wollen, ist unserem besten Wissen und Gewissen anheimgestellt.

111. Werfen wir noch einen Blick auf die wirklichen Kirchenformen, so ist klar, dass in der katholischen Kirche die äussere Autorität überwiegt, in der protestantischen dagegen die persönliche Selbständigkeit; hier kann jeder Hans und Kunz es mit sich abmachen, wie er es mit der Religion hält. Wie macht es denn nun die Kirche, als Mittel für die lebendige Erhaltung des Heils zu sorgen? Einmal hat sie die religiöse Wahrheit zu verkündigen, dass der Same immer ausgestreut werde. Dies geschieht in der Form der Predigt, wenn auch eine lebendige Religion noch andere Arten der Verkündigung hat. Dieser ersten objektiven Seite, wodurch jedem der Inhalt der religiösen Wahrheit gezeigt wird, steht zweitens gegenüber die subjektive Seite, dass jeder zum persönlichen Aufschwung zu Gott angeregt wird. Dies geschieht ebenfalls im Gottesdienst, durch den Gesang und das Gebet. Das dritte aber ist das Sakrament. In ihm wird in sinnbildlicher Handlung die Zusammengehörigkeit des Einzelnen zum Ganzen dargestellt, dass er sich in leibhaftiger Bethätigung als Glied des Ganzen weiss. Die katholische Kirche hat 7 Sakramente, die protestantische hat, wohl zu ihrem Schaden, nur zwei: Taufe und Abendmahl. Die Taufe ist die Aufnahme der unmündigen Kinder in die Kirche Gottes. Ebenso wie für das leibliche Wohl des hilflosen Kleinen von den Eltern gesorgt wird, ebenso ist es ihre Pflicht, für das geistige Wohl derselben zu sorgen durch die unmittelbare Verknüpfung mit den vorhandenen Heilsmitteln, durch Aufpfropfung auf den durch die Jahrtausende reichenden Stamm des geistigen Lebens. — Weil aber doch immer bei der Taufe Unmündige ohne Bewusstsein in den Bund der Kirche aufgenommen sind, so ist das zweite Sakrament nötig, in dem in bewusster Weise der Taufbund erneuert werden soll. Dieser Bund des Abendmahls ist zuerst vom Herrn mit seinen Jüngern geschlossen; er soll immer wieder aufs neue geschlossen werden. So vergegenwärtigt also das Abendmahl den ewigen Bund mit dem Erlöser. Wenn man fragt: Was kann das Essen und Trinken bewirken? so weisen wir zur Antwort hin auf die Feierlichkeit, welche den Bund begleitet, den zwei Menschen

fürs Leben schliessen; wie hier, so wird auch im Abendmahl durch ein feierliches Mahl der geschlossene Bund bekränzt.

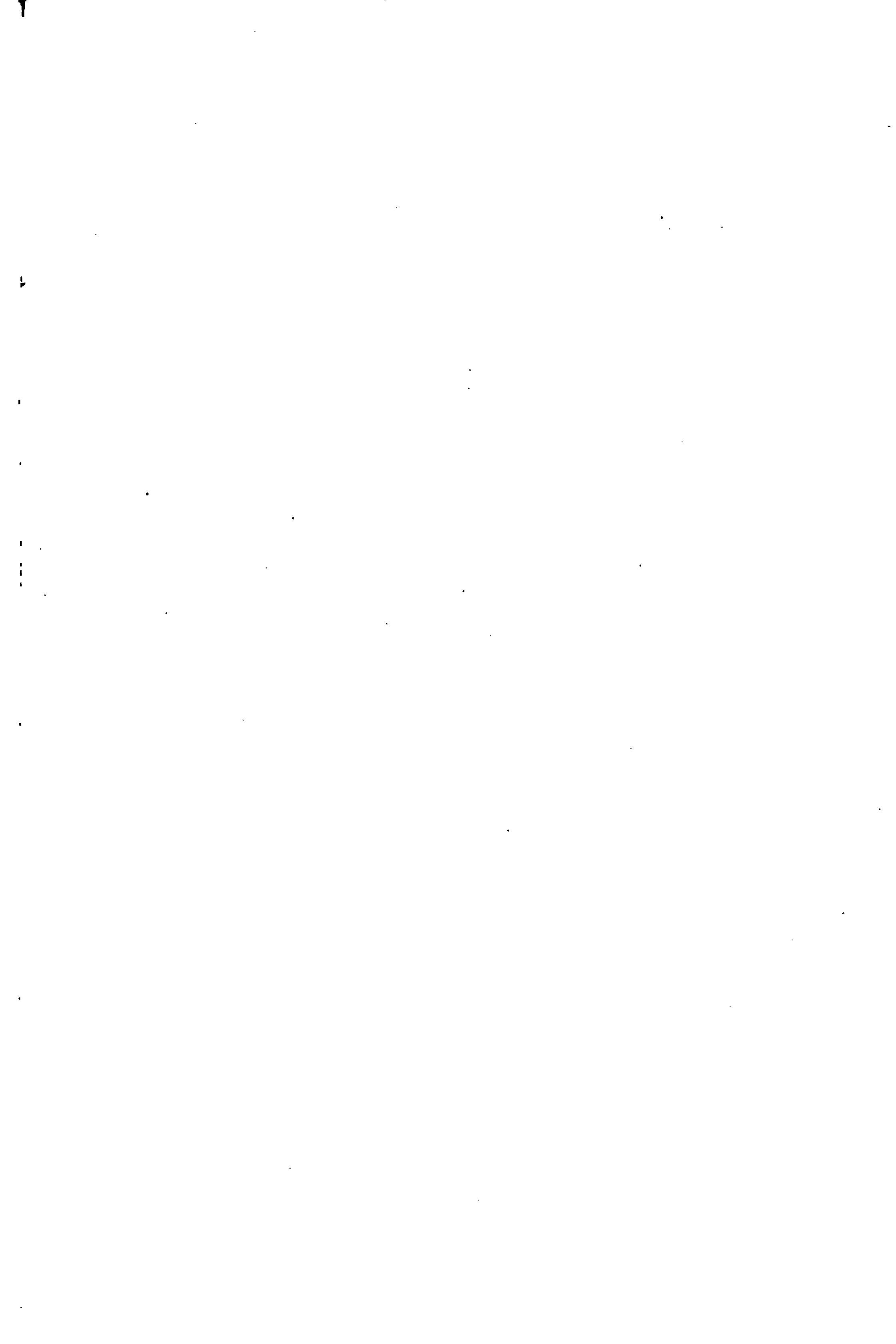
112. Wenn nun die Kirche ist, was sie sein soll, so ist sie das unbewegte Zentrum im Strome des Zeitlebens. Sie bietet gegenüber dem Kampf und Streit der Welt den Frieden Gottes, sie ruft: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid.“ In ihr ist eine Macht aufgerichtet, die die immer neu sich erzeugenden Illusionen, dass das Sinnliche das Wahre sei, immer von neuem zerstört. Nicht Macht und Erfolge, sondern der ewige Geist ist es, der ihr imponiert. Daher wird es gar nicht ausbleiben können, dass zwischen den weltlichen und den echt kirchlichen Mächten Konflikte entstehen. Wenn die irdische Wissenschaft die Erde zum geschlossenen, überall bekannten Käfig ausgestalten möchte, so öffnet die Kirche eine Stätte der Zuflucht und sichert durch ihre Gnadenmittel einen Zugang zu Gott. Die Kirche aber kann diese Mittel nur bieten; wenn Du ihre Speise nicht verdaust, so hilft sie Dir nicht.

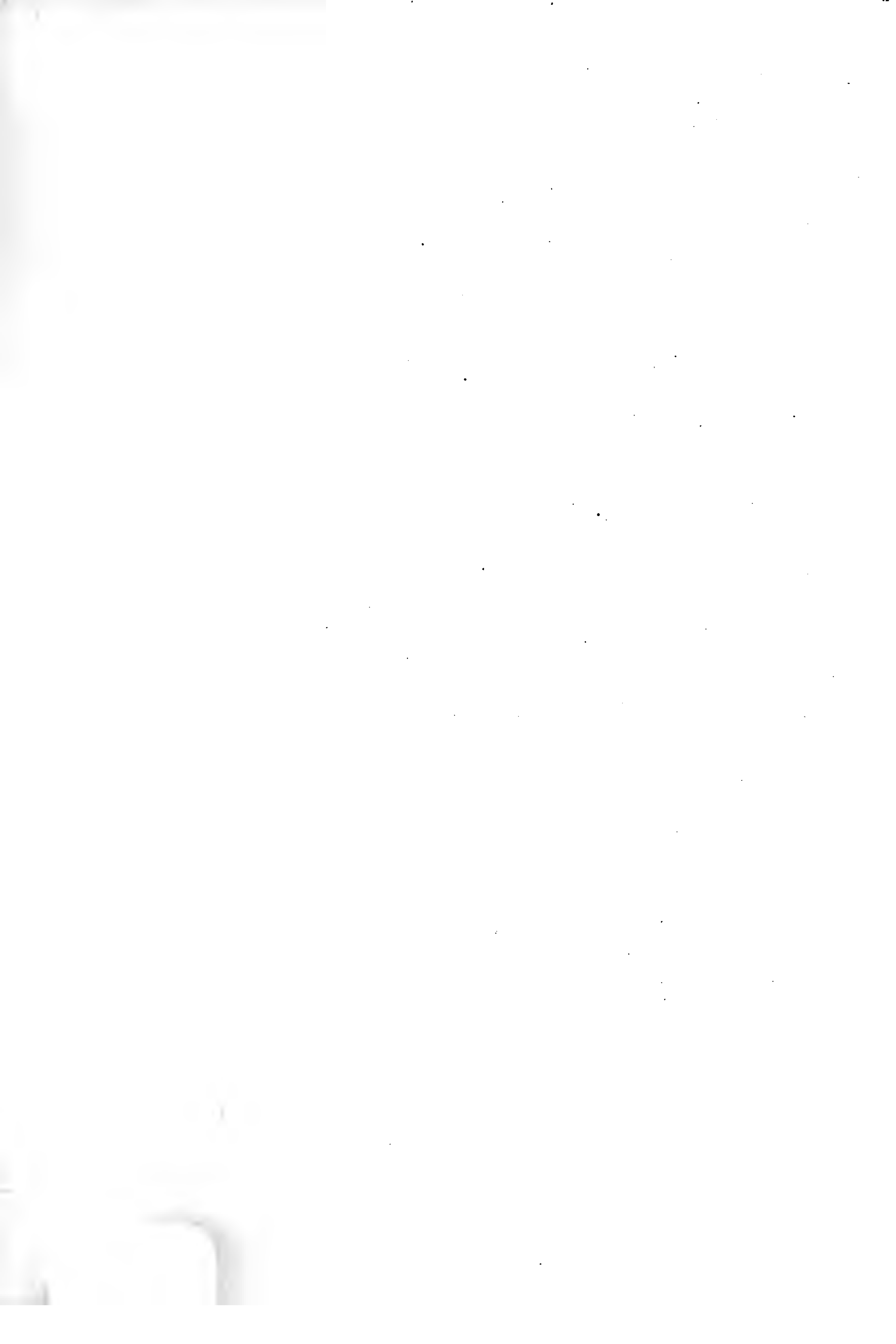
113. Zwei Wege giebt es zur Kirche. Der eine ist der koërzierende, dass man sich klar macht, dass man am schlechtesten in der Leidenschaft fährt. Der zweite ist der positive, dass man den empfangenen Keim immer mehr in sich entwickelt, praktisch und theoretisch. Dies ist die Aufgabe aller echten Philosophie, aller echten Dichtung und Litteratur. Dann geht die Erhebung der Seele immer weiter, und so wird schliesslich das ganze Leben ein einziges Gebet. — Wer aber in diesem Sinne lebt, der erfährt die Gewissheit eines ewigen Lebens.

114. Auf diese letzten Dinge, Unsterblichkeit und ewiges Leben, erlaubt die Zeit nicht mehr einzugehen. Sie sind auch dunkel genug verschleiert, und es ist eine Art Götzentum, den Schleier heben zu wollen. Nur soviel sei bemerkt. Plato will die Unsterblichkeit der Seele daraus herleiten, dass sie die ewigen Ideen zu erkennen vermag, nach dem Satze: dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde. Dazu wollen wir noch folgenden Unterschied heranziehen: non mori posse und posse non mori. „Nicht sterben können“, die Art der Unsterblichkeit eignet allen Dingen. „Es vermögen, nicht zu sterben“, das ist die religiöse Unsterblichkeit, sie entspringt in dem wahren Leben des Geistes.

Schluss.

Wir sind am Ende. Der berechtigte Kern des transzendentalen Idealismus ist in unserer Entwicklung gewahrt, nur was als konstruktive Schlacke bei Philosophen wie Hegel hinzukommt, haben wir weggelassen. Wenn man lückenlos den religiösen Inhalt demonstrieren will, so muss man zu Symbolen greifen, und dies ist bei Hegel die Idee. Wir haben dies lückenlose Deduzieren ausdrücklich aufgegeben, und so kehren wir im gewissen Sinne zu Kant zurück, der auch, und nicht mit Unrecht, behauptete, dass der religiöse Inhalt als solcher sich philosophischer Deduktion verschliesst. Grade durch diese Zweiheit des Geisteslebens, Erkennen und Glauben, machen wir einen Fortschritt. Denn wer die Ziele des menschlichen Erkennens so hoch nimmt, dass er Gott lückenlos demonstrieren will, der muss schliesslich behaupten, was sich sichtlich widerlegen lässt. Der Grund aber aller dieser Abirrungen des Intellektualismus liegt in dem Einheitstrieb, der dem Verstandserkennen des Menschen einwohnt; wir möchten gern alles in einem lückenlosen Monismus ableiten. Dieser Einheitstrieb ist die Quelle aller Verirrungen des Verstandes; denn er übersieht, dass wir Gott nur an der Peripherie berühren. Indem er mehr haben will, als er haben kann, wird er die Quelle des Atheismus, sei es in der Form des Materialismus oder des Pantheismus oder des Deismus.





Druck von A. Hopfer in Burg.